

# BRUNIANA & CAMPANELLIANA

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

ANNO III

1997 / 2



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

BRUNIANA & CAMPANELLIANA  
*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

*Comitato scientifico / Editorial Advisory Board*

Mario Agrimi, Istituto Universitario Orientale, Napoli  
Giovanni Aquilecchia, University College London  
Nicola Badaloni, Università degli Studi, Pisa  
Massimo L. Bianchi, Lessico Intellettuale Europeo, Roma  
Paul R. Blum, Péter Pázmány University, Budapest  
Lina Bolzoni, Scuola Normale Superiore, Pisa  
Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Roma  
Michele Ciliberto, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze  
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre  
Giorgio Fulco, Università degli Studi «Federico II», Napoli  
Eugenio Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa  
Miguel A. Granada, Universitat de Barcelona  
Tullio Gregory, Università degli Studi «La Sapienza», Roma  
John M. Headley, The University of North Carolina at Chapel Hill  
Eckhard Keßler, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München  
Jill Kraye, The Warburg Institute, London  
Michel-Pierre Lerner, CNRS, Paris  
Saverio Ricci, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli  
Laura Salvetti Firpo, Torino  
Rita Sturlese, Scuola Normale Superiore, Pisa  
Cesare Vasoli, Università degli Studi, Firenze

*Direttori / Editors*

Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma, via Carlo Fea 2, I-00161 Roma (e-mail: canone @ liecnr.let.uniroma1.it)  
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia, via Magenta 5, I-00185 Roma (e-mail: ernst @ uniroma3.it)

*Redazione / Editorial Secretaries*

Candida Carella, Maria Conforti, Simon Ditchfield, Giuseppe Landolfi  
Petrone, Martin Mulsow, Anna Laura Puliafito, Elisabetta Scapparone,  
Pina Totaro, Oreste Trabucco, Dagmar von Wille

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

# BRUNIANA & CAMPANELLIANA

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

ANNO III

1997/2



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Con il patrocinio del Centro Universitario  
di Ricerche Campanelliane «Città del Sole»

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta degli *Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali*<sup>®</sup>,

*Pisa · Roma*

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.



Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 1997 by

*Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa · Roma*

Stampato in Italia · Printed in Italy



## SOMMARIO 1997/2

<i>Abbreviazioni e sigle</i>	181
------------------------------	-----

### Studi

<i>M. A. Granada, Giordano Bruno et «le banquet de Zeus chez les Éthiopiens»: la transformation de la doctrine stoïcienne des exhalaisons humides de la terre</i>	185
<i>B. Amato, La nozione di 'vuoto' in Giordano Bruno</i>	209
<i>F. Centamore, «Omnia mutantur, nihil interit»: il pitagorismo delle «Metamorfosi» nell'idea di natura di Bruno</i>	231
<i>O. Faracovi, Sull'oroscopo di Campanella</i>	245
<i>F. Favino, A proposito dell'atomismo di Galileo: da una lettera di Tommaso Campanella ad uno scritto di Giovanni Ciampoli</i>	265
<i>H. Gatti, Giordano Bruno's «Ash Wednesday Supper» and Galileo's «Dialogue of the two Major World Systems»</i>	283

### Testi

<i>G. Ernst, Il cielo in una stanza. L'«Apologeticus» di Campanella in difesa dell'opuscolo «De siderali fato vitando»</i>	303
--	-----

### Note · Rassegne · Recensioni · Schede

<i>La figura e l'opera di Francesco Patrizi da Cherso nella critica più recente (S. Plastina)</i>	335
<i>Tommaso Campanella anti-spagnolo in un dispaccio di Francesco Niccolini (F. Favino)</i>	345
<i>Seminari e giornate di studi (1997) su Bruno e Campanella (N. Tirinnanzi, M. Fintoni, J.-L. Fournel)</i>	349
<i>R. Hagenhuber, Tommaso Campanella. Eine Philosophie der Ähnlichkeit, Academia Verlag, Sankt Augustin 1994 (M. Mulsow)</i>	355
<i>A. Isoldi Jacobelli, Tommaso Campanella. «Il diverso filosofar mio» (M. L. Bianchi)</i>	356
<i>T. Campanella, Philosophische Gedichte (P. R. Blum)</i>	357
<i>G. Frank, Die theologische Philosophie Philipps Melanchthons (1497-1560) (P. R. Blum)</i>	359
<i>Schede bibliografiche (testi e traduzioni di G. Bruno e T. Campanella)</i>	363

Indice dei manoscritti (1997)	369
Indice dei manoscritti (1995-1996)	373
Indice dei nomi (1995-1996)	377
Indice dell'annata III (1997)	407

## STUDI













## TESTI













BRUNIANA  
&  
CAMPANELLIANA

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

INDICI  
ANNO I (1995)  
ANNO II (1996)



## AVVERTENZA

Nell'Indice dei manoscritti e nell'Indice dei nomi, le cifre romane in grassetto indicano la prima (1995) o la seconda (1996) annata della rivista e sono seguite dal riferimento alla pagina e alle note. Nell'indice dei nomi non sono state inserite le occorrenze dei nomi di Bruno e Campanella. L'indice della prima annata è a cura di Candida Carella; l'indice della seconda e l'indice dei manoscritti sono a cura di Maria Conforti.





## ABBREVIAZIONI E SIGLE

GIORDANO BRUNO  
Opere ed edizioni

<i>Camoer. acrot.</i>	<i>Camoeracensis acrotismus</i>
<i>Causa</i>	<i>De la causa, principio et uno</i>
<i>Cena</i>	<i>La cena de le Ceneri</i>
<i>De immenso</i>	<i>De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i>
<i>De minimo</i>	<i>De triplici minimo et mensura</i>
<i>Infinito</i>	<i>De l'infinito, universo et mondi</i>
<i>Lampas trig. stat.</i>	<i>Lampas triginta statuarum</i>
BOeuC I	<i>Candelaio / Chandelier</i> , introduction philologique de G. Aquilecchia, texte établi par G. Aquilecchia, préface et notes de G. Bàrberi Squarotti, traduction de Y. Hersant, Les Belles Lettres, Paris 1993 («Oeuvres complètes de Giordano Bruno», I)
BOeuC II	<i>La cena de le Ceneri / Le souper des Cendres</i> , texte établi par G. Aquilecchia, préface de A. Ophir, notes de G. Aquilecchia, traduction de Y. Hersant, 1994 («Oeuvres complètes de Giordano Bruno», II)
BOeuC III	<i>De la causa, principio et uno / De la cause, du principe et de l'un</i> , texte établi par G. Aquilecchia, traduction de L. Hersant, 1996 («Oeuvres complètes de Giordano Bruno», III)
BOeuC IV	<i>De l'infinito, universo et mondi / De l'infini, de l'univers et des mondes</i> , texte établi par G. Aquilecchia, introduction de M. A. Granada, notes de J. Seidengart, traduction de J.-P. Cavaillé, 1995 («Oeuvres complètes de Giordano Bruno», IV)
BOL	<i>Opera latine conscripta</i> , publicis sumptibus edita, recensabat F. Fiorentino [F. Tocco, G. Vitelli, V. Imbriani, C. M. Tallarigo], Morano, Neapoli 1879-1886 [poi: Le Monnier, Florentiae 1889-1891], 3 voll. in 8 tt. [rist. anast. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1961-1962]

TOMMASO CAMPANELLA  
Opere ed edizioni

<i>Art. proph.</i>	<i>Articuli prophetales</i> , a cura di G. Ernst, La Nuova Italia, Firenze 1977
<i>Lettere</i>	<i>Lettere</i> , a cura di V. Spampanato, Laterza, Bari 1927.
<i>Op. lat.</i>	<i>Opera latina Francofurti impressa annis 1617-1630</i> , ristampa anast. a cura di L. Firpo, Bottega d'Erasmus, Torino 1975, 2 voll.
<i>Op. lett.</i>	<i>Opere letterarie</i> , a cura di L. Bolzoni, Utet, Torino 1977.
<i>Senso delle cose</i>	<i>Del senso delle cose e della magia</i> , a cura di A. Bruers, Laterza, Bari 1925.
<i>Syntagma</i>	<i>De libris propriis et recta ratione studendi Syntagma</i> , a cura di V. Spampanato, Bestetti e Tumminelli, Milano etc. 1927.

\* \* \*

Amabile, <i>Congiura</i>	L. Amabile, <i>Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia</i> , Napoli 1882, 3 voll.
Amabile, <i>Castelli</i>	L. Amabile, <i>Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma e in Parigi</i> , Napoli 1887, 2 voll.
Firpo, <i>Ricerche</i>	L. Firpo, <i>Ricerche campanelliane</i> , Sansoni, Firenze 1947.

MIGUEL A. GRANADA

GIORDANO BRUNO ET «LE BANQUET DE ZEUS CHEZ LES  
ÉTHIOPIENS»: LA TRANSFORMATION DE LA DOCTRINE  
STOÏCIENNE DES EXHALAISONS HUMIDES  
DE LA TERRE\*

SUMMARY

The Stoic doctrine of the nourishment of the stars by humid earthly exhalations, linked to the periodic occurrence of *ekpyrosis*, was profoundly modified by Bruno in his view of solar systems (*synodi ex mundis*). According to him, the star sun of each solar system nourishes its own fire through the humid exhalations of the all planets/earths (comets included). This is a part of the mutual exchange between suns and planets whose balance assures the permanence of the solar systems and of their stars in infinite time in accordance with divine providence, which is immanent in infinite nature. It is shown that Bruno traces his doctrine back to the pre-Aristotelian philosophy, in particular to Homer's myth of Zeus' banquet with the Ethiopians. The article also identifies his source for this reading of Homer as Macrobius and indicates why Bruno was reticent about the Stoic character of this doctrine.



A D. Serafin Agud,  
mon maître vénéré de grec,  
avec qui j'ai lu Homère à l'âge de seize ans

Dans une communication présentée en 1993 à un colloque ayant pour thème le stoïcisme aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, nous nous sommes interrogé sur la présence de motifs stoïciens dans la pensée de Giordano Bruno, et nous avons porté notre attention plus particulièrement sur trois aspects essentiels de sa cosmologie: la conception d'un milieu céleste fluide formé d'air pur ou d'éther; l'inter-

\* Travail effectué avec l'aide du Ministère espagnol de l'Éducation et de la Science (Projet de recherche n° PB 93-0805). Nous remercions Michel Lerner pour son aide dans la traduction française des passages bruniens du *De immenso et innumerabilibus*. Le travail a été lu en occasion du colloque *Présence de la physique stoïcienne dans la philosophie naturelle aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, tenu à l'Université de Lille le 16 mai 1997. Nos remerciements à Bernard Joly et Pierre-François Moreau, promoteurs du colloque.

prétation des comètes comme étant des corps célestes permanents (planètes) décrivant une orbite fermée autour du soleil dans des plans différents de celui de l'écliptique (conception présentant une affinité avec celle exposée par Sénèque dans le dernier livre de ses *Naturales Quaestiones*); et finalement la conception de l'alimentation astrale à partir des exhalaisons humides que libère la terre, conception que Bruno avait intégrée à sa propre représentation d'une pluralité de systèmes planétaires ayant chacun une étoile centrale ou soleil entourée d'un ensemble de planètes ou de terres<sup>1</sup>.

Dans notre communication nous faisons déjà remarquer que Bruno n'avait pas pleinement reconnu la spécificité stoïcienne des doctrines sur lesquelles il s'appuyait pour développer de façon originale un copernicianisme radical destiné à en finir avec la cosmologie aristotélicienne séculaire. Il voyait en elles des doctrines pré-aristotéliciennes représentatrices de cet 'ancien savoir' véritable, présent aussi bien dans l'Ancien Testament que dans la pensée des gentils et qu'Aristote avait enseveli pour instaurer sa fausse représentation de l'univers et du rapport de celui-ci avec la divinité, un 'savoir' que Bruno lui-même croyait être chargé de restaurer pleinement après l'aurore copernicienne. Cette dissolution du stoïcisme dans la nébuleuse d'une *prisca sapientia* s'inscrivait dans la continuité d'un processus qui avait partiellement fondu, déjà à l'époque médiévale, l'héritage stoïcien au sein de la tradition platonicienne. Mais c'était aussi la conséquence de circonstances ayant opéré dès l'Antiquité: d'une part, l'usage des Stoïciens de présenter leurs propres doctrines comme déjà présentes chez les philosophes présocratiques ainsi que dans les mythes de la religion traditionnelle et dans les figures des dieux eux-mêmes; d'autre part, la pénétration de la cosmologie et de la théologie stoïcienne dans la culture païenne des premiers siècles de notre ère, ainsi que la littérature pseudoépigraphique qui ramenait à des époques primitives des ouvrages écrits en réalité au cours des premiers siècles de notre ère et plus ou moins traversés d'éléments stoïciens (c'est le cas, par exem-

1. M. A. Granada, *Giordano Bruno et la Stoa: une présence non reconnue de thèmes stoïciens?*, dans *Le Stoïcisme aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*. Actes du Colloque CERPHI (4-5 juin 1993), organisé par Pierre-François Moreau, publiés sous la direction de Jacqueline Lagrée, *Cahiers de Philosophie politique et juridique* n° 25, Université de Caen 1994, pp. 53-80. Publié aussi en version espagnole : *Giordano Bruno y la Stoa: ¿una presencia no reconocida de motivos estoicos?*, «Nouvelles de la République des Lettres», XIII (1994), pp. 123-151.

ple, du *Corpus Hermeticum* ou des *Oracula Chaldaica*). La disparition des sources stoïciennes, spécialement dans le domaine de la cosmologie, a favorisé cet estompage du stoïcisme à l'intérieur de la *prisca sapientia* et en particulier du platonisme, expliquant ainsi la confusion de Bruno, mort trop tôt pour pouvoir connaître la reconstruction de la physique stoïcienne effectuée par Juste Lipse dans son ouvrage *Physiologia Stoicorum* de 1604.

Dans cet article, nous nous proposons poursuivre notre travail antérieur sous un aspect particulier, celui de l'alimentation céleste à partir des exhalaisons humides de la terre. Nous nous occuperons d'abord de la doctrine stoïcienne que Bruno pouvait très probablement avoir connue comme doctrine stoïcienne, mais qu'il décida de présenter comme un témoignage et un vestige d'une cosmologie de très vénérable antiquité, bien antérieure à Platon; nous exposerons ensuite de quel façon Bruno 'élabore' moyennant une modification décisive (qu'il présente cependant comme une simple lecture de la doctrine ancienne) cette conception – à première vue privée de tout fondement et complètement aberrante – qui deviendra une composante centrale de sa représentation d'un univers infini homogène et stable fait d'une succession infinie de systèmes solaires, tous stables et permanents en vertu de l'équilibre résultant en leur sein de l'échange de matière entre les contraires qui le forment, les exhalaisons humides terrestres (planétaires) donnant précisément l'une des deux flux de cette espèce de métabolisme cosmique.

## I

La doctrine d'après laquelle les astres (soleil, lune, planètes, étoiles) se nourrissent, en tant que corps ignés, des exhalaisons (humides et même terreuses) de la terre (unique, centrale et immobile) est une doctrine stoïcienne. Diogène Laërce et Cicéron la présentent comme un dogme de l'école. Le premier le fait dans la «Vie de Zénon» (*Vies des philosophes* VII, 145), à l'occasion d'un exposé général de la physique stoïcienne où il ajoute toutefois une référence précise à Posidonius d'Apamée<sup>2</sup>. Quant à Cicéron, il présente cette

2. «Ces êtres ignés [le soleil et la lune], ainsi que les autres astres, se nourrissent; le soleil, qui est une lumière intelligente, se nourrit de ce qui vient de la grande mer [l'océan qui entoure la terre]; la lune, mélangée d'air et proche de la terre, se nourrit de ce qui vient des eaux douces, selon Posidonius au sixième livre du *Discours*



doctrine à plusieurs reprises dans le deuxième livre du *De natura deorum*, consacré à l'exposition de la théologie (cosmique) de la Stoa. La première fois qu'il la cite (II, 15, 40), il attribue la doctrine à Cléanthe en ce qui concerne le soleil<sup>3</sup>, mais dans une nouvelle référence à la cosmologie stoïcienne, dans le troisième livre, Cicéron est plus prolixe:

Ne tenez vous pas vous mêmes [les Stoïciens] que toute espèce de feu a besoin d'un combustible, et qu'il ne peut d'aucune façon perdurer s'il ne s'alimente pas? Et que le soleil, la lune, les autres astres se nourrissent les uns d'eaux douces, les autres d'eaux marines? C'est la raison qu'avance Cléanthe «pour laquelle le soleil recule et n'avance plus sur son cercle au solstice [d'été]» et aussi au solstice d'hiver, afin de ne pas s'éloigner davantage de son aliment (III, 14, 37; notre traduction).

Ailleurs, on lit:

il est donc vraisemblable qu'il y a une intelligence supérieure dans les étoiles qui résident dans la région éthérée du monde et qui se nourrissent de vapeurs issues de la mer et de la terre, mais raréfiées en raison de la distance (II, 16, 43; traduction E. Bréhier, *Les Stoïciens*, cit., p. 423).

Et à nouveau: «par nature, les étoiles sont faites de flammes; c'est pourquoi elles se nourrissent des exhalaisons de la terre, de la mer et des cours d'eaux, qui s'élèvent des champs et des eaux réchauffés par le soleil» (II, 46, 118; trad. Bréhier, cit., p. 450). La suite de ce dernier passage est très importante et nous en reparlerons, mais pour l'instant nous pouvons déjà signaler que dans cette extraction de la nourriture céleste le soleil joue un rôle fondamental à cause de ses dimensions, de la distance qui le sépare de la terre et de la chaleur ou de la force de son feu, le tout par ailleurs solidaire de l'innovation doctrinale, également due à Cléanthe, de placer dans le soleil l'*hegemonikón* ou partie directrice de l'âme du monde<sup>4</sup>.

*physique*», Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, dans *Les Stoïciens*, textes traduits par E. Bréhier et édités sous la direction de P.-M. Schuhl, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1962, p. 62.

3. «Donc, dit-il [Cléanthe], puisque le soleil est de feu et se nourrit des vapeurs de l'océan, car le feu ne peut persister sans aliment...», *De natura deorum* II, 15, 40, dans *Les Stoïciens*, cit., p. 422. La doctrine est interprétée comme une innovation de Cléanthe par D.E. Hahm dans son importante étude *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio State University Press 1977, pp. 151 ss.

4. Cf. D.E. Hahm, *op. cit.*, pp. 150 ss., ainsi que J. Moreau, *L'âme du monde de Pla-*

Sénèque se fait également écho de la doctrine à plusieurs reprises dans ses *Naturales Quaestiones*, notamment dans un passage d'une grande force littéraire:

toutes les étoiles qu'il est impossible de dénombrer, toute cette assemblée de corps célestes et, pour ne pas les mentionner tous, le soleil qui accomplit sa course si près de nous et qui est bien des fois plus grand que notre globe, tirent de la terre une alimentation qu'ils se partagent entre eux et n'ont à coup sûr pas d'autre subsistance que les exhalaisons du sol. C'est là leur nourriture; ils trouvent ici-bas leur pâture. La terre ne pourrait suffire à tant de corps qui sont tellement plus grands qu'elle, si elle n'était pleine d'un souffle qu'elle exhale jour et nuit de toutes ses parties. Il est impossible en effet qu'elle n'ait pas en excès ce qu'on vient chercher et prendre chez elle en si grande quantité<sup>5</sup>.

Le passage de Sénèque surprend cependant par l'hypothétique décalage et la disproportion entre la terre, petite et unique, et la multitude de corps célestes nourris à ses dépens. Comme nous le verrons plus loin, ceci est en rapport direct avec le destin final et cyclique dans la 'conflagration' ou *ekpyrosis* de chaque cosmos fini se succédant dans le temps; mais cette idée sera à nouveau radicalement transformée par Bruno dans sa propre conception d'une pluralité de terres ou planètes nourrissant leur propre soleil central dans chaque système planétaire qui ne se trouvera plus soumis à la conflagration périodique, mais sera au contraire stable et permanent.

La façon dont Pline aborde le thème dans le deuxième livre de sa *Naturalis historia* nous paraît cependant plus intéressante. Nous y trouvons plusieurs références reprenant dans leur majorité ce que

*ton aux stoïciens*, Paris 1939, pp. 183 ss. Cléanthe identifiait ainsi le coeur ou partie la plus noble du cosmos avec le soleil, tandis qu'Aristote plaçait le coeur ou centre vital du cosmos dans la sphère des fixes. Cf. *De caelo* II, 13, 293b 6-15. On sait que Copernic dans son *De revolutionibus orbium coelestium* (cap. I, 10) invoque cette glorification du soleil pour justifier son innovation héliocentrique et qualifie cet astre de «mens» et «rector», deux qualifications présentes dans la louange du soleil dans l'*Histoire naturelle* de Pline (II, 4, 12-13), louange dont l'inspiration stoïcienne a été reconnue par J. Beaujeu dans le commentaire de son édition: *Histoire naturelle*, II, Les Belles Lettres, Paris 1950, pp. 124 s. Copernic fait allusion à plusieurs reprises dans son premier livre à cet ouvrage de Pline. Bruno, de son côté, approfondira à partir de son héliocentrisme ce rôle du soleil dans les exhalaisons terrestres et transformera radicalement la doctrine dans sa propre version du copernicianisme.

5. *Questions naturelles* VI, 16, 2-3, trad. de P. Oltramare, II, Les Belles Lettres, Paris 1928, p. 270.

nous savons déjà<sup>6</sup> et dans un cas il est dit encore que le soleil («*masculum sidus... torrens cuncta sorbensque*», «l'astre mâle qui brûle et absorbe tout») se nourrit d'eau salée, tandis que la lune se nourrit d'eau douce<sup>7</sup>. Il y a cependant un élément qui mérite une attention spéciale car il sera repris par Giordano Bruno dans une citation tacite (une habitude par ailleurs fréquente chez lui) du *De immenso et innumerabilibus* de 1591:

de l'éclat du soleil dépendent tous les autres astres, puisqu'en vérité la lumière dont elle [la lune] brille lui est tout entière empruntée, pareille aux reflets que nous voyons miroiter sur les eaux... C'est peut-être elle aussi qui nous a enseigné que les astres se nourrissent sans aucun doute de l'humidité terrestre, car à demi pleine elle ne montre jamais de taches, sa force juste suffisante ne lui permettant pas encore, évidemment, d'absorber aucun supplément; en effet, les taches ne sont que des excréments de la terre attirées avec l'eau<sup>8</sup>.

Mais cette doctrine stoïcienne était aussi une doctrine présocratique comme le montre la critique qu'en fait Aristote dans les *Météorologiques*, où il dit:

Tous ceux de nos devanciers qui estiment que le Soleil se nourrit de l'humide sont ridicules. Et certains vont même jusqu'à prétendre que c'est ce qui explique ses changements de direction [*tropàs*: changements de directions dans les solstices], car les mêmes endroits ne peuvent pas sans cesse lui procurer sa nourriture, et il est nécessaire qu'il en soit ainsi pour lui ou qu'il périclisse! Car, disent-ils, le feu que nous voyons brûler vit tant qu'il est alimenté, et l'humide est le seul aliment du feu. Comme si la partie de l'humide qui s'élève allait jusqu'au Soleil, ou si une telle ascension était analogue à la formation de la flamme, avec laquelle ils établissent une comparaison qu'ils appliquent au Soleil<sup>9</sup>.

Aristote ne précise pas à quel penseur ou penseurs il fait référence,

6. Cf. *Histoire naturelle* II, 6, 29; 18, 82; 68, 171.

7. Ivi, II, 103, 222-223, traduction citée de J. Beaujeu.

8. Ivi, II, 6, 45-46: «*siquidem in totum mutuata ab eo [sole] luce [lunam] fulgere, qualem in repercussu aquae uolitare conspiciamus... sidera uero haud dubie umore terreno pasci, quia dimidio orbe numquam maculoso cernatur, scilicet nondum suppetente ad hauriendum ultra iusta ui; maculas enim non aliud esse quam terrae raptas cum umore sorde*». Nous avons mis en italique le texte de Pline qui, avec quelques variantes textuelles, est cité tacitement par Bruno dans *De immenso*, BOL I, 380.

9. Aristote, *Météorologiques* II, 2, 354b 33-355a 8, traduction P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1982.

mais les spécialistes tombent d'accord sur le fait qu'il s'agirait principalement d'Héraclite et de ses disciples. On pense aussi que la doctrine pouvait se trouver chez Xénophane, Anaximandre et Anaximène, et qu'il pourrait même s'agir de la «théorie générale des milétiens»<sup>10</sup>. Bien que le témoignage d'Aristote montre que les stoïciens (Cléanthe) récupérèrent une doctrine 'ancienne', la nature des sources et en particulier la 'stoïcisation' des références doxographiques faites à Héraclite<sup>11</sup> ne permettent pas de distinguer la doctrine initiale de son développement stoïcien, et sont une nouvelle illustration du processus général de dilution du stoïcisme dans la *prisca sapientia*.

L'observation critique d'Aristote nous est également précieuse pour une autre raison. «Ils sont ridicules», dit Aristote, parlant de ceux qui soutiennent cette opinion. Eh bien, Giordano Bruno, lorsqu'il fait à nouveau référence, dans *De immenso*, à la critique aristotélicienne de la conception ancienne des comètes comme planètes célestes «dont la queue provient de l'humidité soulevée par le soleil» (*Météorologiques* I, 6), dit – pensant peut-être au «ridicule» de *Météorologiques* II, 2 en relation avec le problème des exhalaisons humides – que «des Anciens, il ne nous reste que des doctrines tournées en dérision et imparfaitement rapportées par des sophistes, doctrines dont n'ont survécu ni les raisons, ni les traces écrites; bien plus, ces thèses sont tenues pour indignes d'être réfutées par le vulgaire complètement ignare. Mais *Vérité est fille du temps*»<sup>12</sup>. Nous

10. Cf. D.E. Hahm, *op. cit.*, pp. 151 s. Cf. également G.S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge University Press 1962, pp. 264-266, et H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935, p. 133.

11. Cf. D. E. Hahm, *loc. cit.* Le fait que la doctrine soit attribuable en grande partie à Cléanthe montre la connexion héraclitéenne, car le successeur de Zénon fut le grand responsable de l'élaboration de cette connexion. Cf. A. A. Long, *Heraclitus and Stoicism*, recueilli dans Long, *Stoic Studies*, Cambridge University Press 1996, pp. 35-57, où notre problème ne fait toutefois pas l'objet d'un traitement particulier.

12. «Antiquorum tantummodo derisas habemus et imperfecte relatas a sophistis positiones, quorum tamen rationes nullae extant, nulla monumenta; quinimmo theses illae vel contradictione indignae ab imperitissimo vulgo censentur. Atqui *Veritas Temporis Filia*», *De immenso*, BOL I, 229. La version latine de l'édition Giuntina disait: «quapropter et deridendi sunt omnes quicunque priorum existimaverunt Solem ali humido», *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, V, Venetiis, apud Iunctas, 1562-1574, p. 422v K; la version de G. de Moerbeke, que Bruno avait pu lire dans le commentaire de Thomas d'Aquin, parlait aussi de «deridendi sunt omnes...» (c'est nous qui soulignons).

pensons qu'il existe un rapport étroit entre ces deux passages si éloignés du *De immenso*. Dans le premier cas «l'école de Pline, l'historien de la nature» s'oppose aux «propos insensés» du «très illustre académique Aristote»; dans le deuxième cas, le sophiste Aristote est confronté à une doctrine ancienne qui finalement coïncide avec la doctrine stoïcienne, du moins en grande partie. La liaison, comme nous l'avons déjà dit, se trouve dans la doctrine des exhalaisons humides terrestres qui nourrissent les astres et forment également la queue des comètes. Mais voyons d'abord plus en détail ce qu'il en est de la doctrine des stoïciens eux-mêmes.

Les témoignages concernant la dite doctrine de l'alimentation des astres signalent également que ce processus est circulaire et que la nourriture pour la terre descend aussi du soleil, le tout étant en rapport avec la transmutation réciproque des éléments. Ainsi, d'après Cicéron, la terre:

reçoit elle-même à son tour sa nourriture des êtres d'en haut, qui lui sont extérieurs... de la terre vient l'eau, de l'eau naît l'air, et de l'air l'éther; ensuite, par retour en sens inverse, de l'éther vient l'air, de l'air l'eau, et de l'eau la terre qui est au plus bas. Ainsi par l'allée et venue en haut et en bas, au delà et en deça, de ces éléments dont tout est composé, est assurée l'union des parties du monde<sup>13</sup>.

Dans cette circulation il reste cependant toujours une petite partie dans le ciel qui est convertie en feu, ce qui veut dire que l'équilibre entre les deux parties du processus n'est pas parfait et cela expliquerait – selon les stoïciens – le lent dessèchement de la mer et la transmutation finale de l'univers en feu, c'est-à-dire, la conflagration ou *ekpyrosis* périodique qui marque la fin de chaque cosmos singulier avant de passer à la reconstruction, à partir du feu, d'un nouveau cosmos identique au cosmos antérieur sous tous ses aspects. Cicéron est à nouveau très clair sur ce point:

Nourris et renouvelés par ces exhalaisons, les étoiles et l'éther entier les renvoient pour les attirer à nouveau, si bien que rien ne périt, sinon le peu de chose que consomment le feu des astres et la flamme de l'éther: d'où, d'après nos amis, cette issue...: à la fin, le monde entier s'enflammera quand,

13. *De natura deorum* II, 33, 83-84; trad. cit., pp. 438-439. Dans le même sens, Sénèque, *Naturales Quaestiones* II, 4, 1: l'air «fait passer au-dessus tout ce qu'il a reçu de la terre. Inversement, il transmet aux choses terrestres l'influence des astres [*vim siderum*]», trad. cit., I, p. 58; cf. aussi VI, 16, 3, ivi, II, p. 270.

après épuisement des vapeurs, il ne pourra plus être nourri par la terre, et que l'air ne pourra se reconstituer; car, une fois toute l'eau épuisée, il ne peut plus naître; ainsi rien ne restera que le feu; mais par ce feu vivifiant et divin s'opérera le renouvellement du monde et renaitra la même beauté<sup>14</sup>.

Nous ne devons cependant pas oublier que ce destin du monde dans l'*ekpyrosis* n'est pas considéré par les stoïciens comme un fait négatif, mais qu'il s'agirait au contraire d'un processus de croissance et de conversion vers un état meilleur dont le résultat serait la formation d'un nouvel individu qui assurerait l'immortalité ou l'éternité de l'espèce 'monde'<sup>15</sup>.

## II

La doctrine des exhalaisons humides terrestres apparaît chez Bruno dès la première formulation de sa cosmologie dans les dialogues cosmologiques de 1584: *La cena de le ceneri* et *De l'infinito, universo e mondi*. On sait que plus tard Bruno développera des points importants de cette cosmologie ainsi que des aspects touchant à notre problème, comme par exemple la théorie des comètes exposée dans le *De immenso*. Mais tout ce qui est fondamental se trouve déjà affirmé dans ces deux dialogues italiens, où Bruno donne sa propre interprétation du copernicianisme, qu'il situe dans le cadre d'un univers infini homogène, dont les caractéristiques sont les suivantes:

1) la terre est une planète comme les autres, composée des quatre éléments avec prédominance de l'eau; c'est en raison de cette prédominance que les planètes sont toutes appelées «eaux», et c'est aussi la raison du caractère spéculaire de leur lumière qui n'est que le reflet de la lumière solaire sur leur surface aqueuse.

2) La sphère des fixes, comme limite et clôture de l'univers physique et comme région immobile, qualitativement différente du système planétaire situé dans son intérieur, n'existe pas. Par cette né-

14. *De natura deorum* II, 46, 118; trad. cit., p. 450 (nous avons modifié légèrement la traduction).

15. Cf. D.E. Hahm, *op. cit.*, pp. 193 ss. Cf. aussi A. A. Long, *The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence*, «The Southern Journal of Philosophy», XXIII (1985), Supplément, pp. 13-37, en particulier 17 s., 22-25.

gation, Bruno s'éloignait de Copernic et d'autres développements coperniciens comme ceux de l'anglais Thomas Digges dans sa *A Perfit description* de 1576, ou du travail postérieur de Kepler dans son *Mysterium Cosmographicum* de 1596. La conséquence étant que chaque étoile est un soleil qui à son tour est le centre de son propre système planétaire et que l'univers dans son ensemble est une répétition infinie de systèmes solaires très éloignés entre eux, sans centre ni périphérie absolus.

3) Cet univers infini est, en outre, homogène, car il présente la même composition dans toutes les régions: les quatre éléments forment également la masse des étoiles-soleils mais c'est l'élément feu qui y prédomine; c'est pourquoi elles brillent avec une lumière propre qu'elles émettent dans l'espace environnant. L'homogénéité de l'univers se manifeste aussi dans la légalité physique unique et identique qui gouverne le mouvement de la matière dans tous les systèmes planétaires ou mondes.

Cette cosmologie se trouve évidemment très éloignée de la cosmologie stoïcienne. Par son infinitude et sa pluralité infinie de mondes, elle ressemble plutôt à la cosmologie épicurienne dont elle partage d'ailleurs l'atomisme. Ceci est vrai et Bruno lui-même signalera le caractère arbitraire de la distinction dans l'espace infini homogène d'une région (finie) pleine ou occupée par le seul monde existant et une autre (infinie) vide, en argumentant (contre les stoïciens et leurs disciples du bas Moyen Âge et de la Renaissance) à partir du principe de raison suffisante et, surtout, du principe de plénitude et du refus de la distinction scolastique entre la *potentia absoluta* et la *potentia ordinata* de Dieu, c'est à dire à partir de la nécessaire actualisation *ad extra* de la puissance divine infinie et de l'occupation nécessaire de l'espace infini par des mondes ou systèmes solaires infinis<sup>16</sup>.

Mais cette distance par rapport au stoïcisme n'empêche pas Bruno de conserver un élément de la cosmologie stoïcienne qui va jouer chez lui un rôle essentiel, en rapport étroit avec des aspects signalés antérieurement. Il s'agit de la conception des «soleils» (et non plus des astres en général) et des «terres» ou planètes (et non plus de l'unique terre centrale) comme «contraires», mâle et femelle respectivement, dans un processus d'interaction réciproque: les «soleils» fécondant les terres par leur lumière,

16. Cf. G. Bruno, *Infinito*, BOeuC IV, premier dialogue et chap. V de notre introduction.

leur chaleur et par leur feu dispersé dans l'espace environnant; les «terres» à leur tour nourrissant les soleils, c'est-à-dire: l'ensemble des planètes d'un système alimentant leur unique soleil et régénérant son feu avec les exhalaisons humides qu'elles projettent toutes dans l'espace et qui arrivent logiquement jusqu'au soleil central.

Comme je l'ai dit antérieurement, dans *La cena* de 1584 cette doctrine se trouve déjà formulée dans un contexte destiné à souligner, d'après Bruno, sa présence dans l'Écriture. Concrètement, les planètes ou «eaux» présentes à travers l'univers infini sont les «eaux au dessus du firmament» dont parle *Genèse* 1, 6-7, eaux que l'adhésion à la fausse cosmologie aristotélicienne a conduit, suite à un contresens séculaire, à interpréter comme une sphère ou ciel sans astres (appelé «crystallinum») situé au dessus de la sphère des fixes. Pour Bruno, de surcroît, les astres en général sont les «ministres» (anges) de Dieu qui d'après le psaume annoncent sa gloire avec pour conséquence que l'entité purement intelligible, spirituelle ou angélique devient pour Bruno superflue. Voici le passage en question, qui commence par l'identification des astres-anges avec les «sublimes», entre lesquels, d'après Job, Dieu fait régner la «paix» ou «concorde»:

Pour décrire la providence et la puissance divines, l'un des personnages de ce livre [*Job* 25,2] a déclaré que Dieu maintient la paix entre ses sublimes enfants qui sont les astres, les dieux, dont les uns sont de feu, les autres d'eau (nous dirions que les uns sont des soleils, les autres des terres); entre eux règne la concorde, malgré leur contrariété, parce que l'un a besoin de l'autre pour vivre, se nourrir et se développer; sans se mêler ni se confondre, ils tournent les uns autour des autres en gardant certaines distances. Ainsi l'univers se différencie-t-il en feu et en eau, sujets des deux premiers principes formels et actifs, le froid et le chaud. Les corps qui respirent le chaud sont les soleils, lumineux et chauds par eux-mêmes; les corps qui respirent le froid sont les terres, qui étant également des corps hétérogènes sont plutôt appelées eaux, du nom de la matière qui permet de les voir – et c'est à bon droit que nous les désignons par ce qui nous les rend sensibles. J'entends sensibles non par elles-mêmes, mais par la lumière des soleils répandue à leur surface. Cette doctrine est conforme à celle de Moïse, qui donne le nom de «firmament» à l'air où tous ces corps sont installés à demeure, et dans l'espace duquel s'opèrent la distinction et la division entre les eaux inférieures (celles qui se trouvent sur notre globe) et les eaux supérieures (celles qui se trouvent sur les autres globes): c'est là, comme il est dit encore, que les eaux furent séparées des eaux. En considérant attentivement l'Écriture divine, on verra qu'en de nombreux passages, les dieux



et serviteurs du Très-Haut sont appelés «eaux», «abysses», «terres» et «flammes ardentes»<sup>17</sup>.

Il est vrai que Bruno ne fait pas mention des stoïciens et qu'il reporte la doctrine à la *prisca sapientia* païenne et biblique (le livre de Job est pour Bruno représentatif du savoir chaldéen). Nous reparlerons plus loin de ce glissement, mais pour l'instant nous pouvons constater que l'adoption de la doctrine stoïcienne est un fait évident. De plus, nous pouvons extraire du fragment cité l'enseignement suivant:

1) la 'nécessité réciproque' métaphysique et physico-biologique (alimentaire) des contraires terres-soleils renforce l'une des thèses cosmologiques les plus audacieuses et les plus originales de Bruno: la nécessité que chaque étoile-soleil ait son cortège planétaire, car dans le cas contraire elle ne pourrait pas subsister; il n'y a pas de planètes sans soleil ni de soleil sans planètes. La théorie stoïcienne des exhalaisons humides consolide ou fonde ainsi la conception brunienne de l'univers comme succession de systèmes planétaires et visualise ceux-ci comme des structures biologiques marquées par le flux vital entre les contraires qui ont réciproquement besoin l'un de l'autre.

2) Le système planétaire est relié à une 'providence divine immanente' qui le constitue comme tel en accord avec une disposition téléologique stable et permanente garantissant la reproduction et la continuité de chaque système planétaire. C'est grâce à cette assistance de la providence divine immanente que les astres sont capables d'équilibrer le flux des atomes qui entrent et qui sortent de leur organisme pouvant ainsi demeurer indéfiniment dans l'être, conformément au passage du *Timée* platonicien qui dit:

parce que vous naquîtes, vous n'êtes ni immortels, ni du tout incorruptibles. Pourtant, vous ne serez jamais dissous et jamais vous ne subirez une destinée mortelle, parce que mon vouloir constitue pour vous un lien plus fort et plus puissant que ceux dont vous fûtes liés quand vous naquîtes<sup>18</sup>.

C'est ainsi que Bruno peut conserver la 'divinité' des astres propre à la cosmologie grecque (platonicienne, aristotélicienne, stoïcienne),

17. G. Bruno, *Cena*, BOeuC II 198. Cf. aussi *Infinito*, BOeuC IV 239 (avec ajout de l'autorité implicite d'Héraclite fr. 8), 198, 346, 354.

18. *Timée* 41b (trad. de A. Rivaud). Cf. *Cena*, BOeuC II 257, *Infinito*, BOeuC IV 237, 261, ainsi que notre introduction à cette dernière édition, pp. LXVIII ss.

et qui occupe en outre une place tellement importante sur le plan théologico-religieux dans sa propre cosmologie, mais en récusant le principe épicurien – auquel son infinitisme semblerait plus enclin – de la dissolution des mondes dans le temps infini.

### III

Le *De immenso et innumerabilibus*, publié en 1591, reprend – comme nous avons déjà vu – cette doctrine des exhalaisons humides qu'il précise et enrichit dans ses aspects les plus importants. Le premier chapitre proprement cosmologique de cet ouvrage (chap. I, 3) introduit le syntagme – déjà présent dans le *Camoeracensis acrotismus* de 1588<sup>19</sup> – de «synodus ex mundis» ou «système d'astres ou mondes» pour désigner le système planétaire composé d'un soleil et des planètes qui l'entourent. En plus, pour établir la double qualité de soleil et de centre de mouvements planétaires que possèdent toutes les étoiles, Bruno fait à nouveau appel à la loi de l'homogénéité de l'univers, ainsi qu'à la nécessité d'une nourriture humide pour le feu stellaire-solaire et à l'unité nécessaire ou présence simultanée des contraires:

De même qu'autour de ce soleil tournent la terre, la Lune, Mercure ailé, Saturne, Vénus, et Mars, et Jupiter, et un nombre [de planètes] plus grand que celui connu, car la foule restante [des planètes] est vue en partie par alternance, en partie jamais, de même en va-t-il autour de n'importe quel autre soleil. C'est en effet une loi de la nature qui veut que les flammes tirent un aliment des eaux... Là une distance convenable apporte la paix, car des contraires proviennent la vie et la nourriture<sup>20</sup>.

Les planètes des autres systèmes solaires ne sont pas visibles à cause de la petitesse de leur masse, de leur lumière purement réfléchissante et de la distance à laquelle elles se trouvent par rapport à nous. De la même façon, vue de là où elles se trouvent, notre étoile se réduirait sans doute à un point lumineux et les planètes de notre système seraient certainement imperceptibles<sup>21</sup>. La distance entre les soleils, et par conséquent entre les systèmes, est généralement

19. Cf. BOL I,<sub>I</sub> 77 (articles 85 et 88).

20. *De immenso*, BOL I,<sub>I</sub> 209; les traductions de cet ouvrage sont toujours nôtres.

21. Ivi, BOL I,<sub>II</sub> 213 et chap. IV, 13 (BOL I,<sub>II</sub> 69).

déterminée par la providence immanente à la nature en fonction de la possibilité et des nécessités de la vie: «[les étoiles] sont assurément des soleils éloignés de notre soleil et de chacune de leurs semblables autant que la nature rectrice l'a retenu nécessaire pour la vie des choses»<sup>22</sup>.

Le *De immenso* complète par ailleurs la doctrine par l'exposé de la théorie des comètes, absente dans une grande partie des dialogues italiens et sans doute perfectionnée par Bruno pendant son séjour en Allemagne. Ici Bruno ne se limite plus à présenter les comètes comme des astres permanents en mouvement périodique autour du soleil décrivant des orbites propres dans un plan différent de celui de l'écliptique: il les assimile à des planètes, c'est-à-dire qu'il les dote d'un corps formé des quatre éléments où l'eau prédomine, avec une vie et des habitants semblables à ceux de la terre, et avec un mouvement circumsolaire pour des raisons ou des nécessités identiques à celles des planètes qui sont toujours visibles ou habituelles. En effet, les comètes sont des planètes rarement visibles en raison de leur trajectoire oblique et aussi de l'angle optique particulier formé par notre rayon visuel et les rayons du soleil se réfléchissant sur leur surface; mieux encore: notre planète est perçue comme une comète depuis la planète qui, pour nous, est à son tour une comète:

L'apparence qu'offre une comète est la réflexion de la lumière solaire sur la surface acquise de l'astre opposée à nos yeux, et sur laquelle notre rayon visuel forme un angle avec le rayon solaire. Quant à sa nature, une comète est une planète qui ne tourne pas moins que la terre autour du soleil, mais différemment d'elle; quant à sa substance, elle est un composé, ne différant des planètes bien connues que sous un seul rapport, à savoir que les comètes apparaissent rarement parce que leur cercle ne les ramène que rarement à cette opposition [entre elles], nos yeux et le soleil qui fait réfléchir leur lumière<sup>23</sup>.

Rappelons cependant que ce qui caractérisait et différenciait habituellement les comètes était la «coma», «queue» ou «chevelure», considérée absente des étoiles et des planètes. Sur ce point Bruno

22. Ivi, BOL I,II 125.

23. Ivi, BOL I,II 225. Cf. ivi, 67 s. et 72 ss. Sur la théorie brunienne des comètes cf. P.-H. Michel, *La cosmologie de Giordano Bruno*, Paris 1962, pp. 225-229 et notre étude *Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI*, «Rinascimento» XXXVII (1997) (sous presse).

se rapporte toutefois à des observations présumées d'Aristote concernant une étoile avec une chevelure et à d'autres observations faites par lui-même sur des planètes présentant également une chevelure:

Ce n'est pas parce que les comètes ont une queue qu'il faut les croire faites d'une autre substance que le reste des planètes: en effet, comme nous l'avons remarqué plus haut sur la base d'observations faites à notre époque et antérieurement, les comètes elles aussi apparaissent avec une queue tantôt plus grande, tantôt plus petite, tantôt infime, tantôt sans queue du tout. Et cela soit sur tout l'arc de leur circuit où elles nous sont visibles, soit sur une partie seulement... Je déclare donc qu'il n'y a pas de différence substantielle entre les unes et les autres, puisque les comètes apparaissent parfois dépourvues de queue, et que les planètes en sont parfois pourvues... Nous observons nous-même souvent Jupiter et Vénus [accompagné] d'une chevelure de ce genre ou d'une queue<sup>24</sup>.

Bruno signale même que:

Aristote lui-même rapporte, au livre premier des *Météorologiques*, que les étoiles fixes aussi prennent une chevelure, que par conséquent il faut croire sur ce point les Égyptiens, et que lui-même a vu une étoile chevelue sur la cuisse du Chien... Dans les *Météorologiques*, Aristote rapporte qu'au dire d'Eschyle et d'Hippocrate de Chos, une comète est une planète, et que sa queue provient de l'humidité soulevée par la chaleur solaire. D'où l'on tire, en prenant appui tant sur le sens que sur les paroles, qu'ils ont ramené à une seule et même espèce les comètes, les planètes et la terre: qu'est-ce en effet qu'un astre d'où s'élèvent des vapeurs engendrées par le soleil, sinon un monde en tout point semblable à notre monde?<sup>25</sup>

C'est ainsi que l'identité entre comètes et planètes permet de voir la chevelure des premières comme une propriété de tous les astres aqueux qui entourent les soleils, et même comme une manifestation des exhalaisons humides que toutes les «eaux» (supérieures et inférieures) émettent dans l'espace pour nourrir leurs soleils respectifs. La visibilité de ces exhalaisons-chevelures dépend des circonstances optiques particulières où se trouve la planète ou la comète en question par rapport au soleil et par rapport à nous<sup>26</sup>. Mais, en tout

24. *De immenso*, BOL I,II 226 s. Cf. ivi 69 et 72.

25. Ivi, BOL I,II 229 s. Cf. Aristote, *Météorologiques* I, 6, 343b 8-14 et 342b 35 ss.

26. Bruno essaie de préciser ces circonstances dans *De immenso*, BOL I,II 230 ss.

cas, notre auteur était convaincu que c'était là la doctrine de la sage antiquité préaristotélicienne et qu'Aristote y substitua sa doctrine erronée en réduisant la vérité à un sujet de moquerie, complètement ridicule. Il n'est pas étonnant que Bruno dise, au milieu du passage que nous venons de citer, ce que nous avons déjà signalé antérieurement:

des Anciens, il ne nous reste que des doctrines tournées en dérision et imparfaitement rapportées par des sophistes [pour Bruno Aristote est un sophiste], doctrines dont n'ont survécu ni les raisons, ni les traces écrites; bien plus, ces thèses sont tenues pour indignes d'être réfutées par le vulgaire complètement ignare. Mais *Vérité est fille du temps*<sup>27</sup>.

Le temps de la restauration de la vérité ancienne est arrivé grâce au développement brunien du copernicianisme et grâce à sa curieuse théorie des systèmes planétaires dont font partie les comètes en tant que variétés de planètes. C'est précisément cette théorie des exhalaisons humides des planètes et des comètes que Bruno retrouve également citée par «Pline l'historien», comme explication des taches lunaires, qui «ne sont que des excrétions de la terre attirées avec l'humidité». C'est en effet ce que dit Pline, assumant la doctrine stoïcienne de l'alimentation de tous les astres à partir de la terre unique, mais que Bruno interprète de toute évidence à partir de sa propre théorie comme des exhalaisons humides que la lune 'émet' dans l'espace:

Averte (rogo te) hinc [de la théorie aristotélicienne des taches lunaires] pedem versus Plinii naturalis hystorici saltem scholam. Dicet enim ille tibi non tam insensata verba quan augustissimus iste academiarcha tuus. Sidera haud dubie humore terreno pascuntur, quia orbe dimidio nonnunquam maculosa cernuntur, scilicet nondum suppetente ad hauriendum ultra, vi justa. Maculae enim non aliud sunt quam a terra raptae sordes cum humiditate aquea: si nec iste sensus aridet, respondebo: nescio; Deus scit: sapientia istius mundi stultitia est deo. Et haec mihi responsio satisfaciet; dummodo nobis stultior, coram diis quoque stultissimus et neglectissimus non inveniari<sup>28</sup>.

27. *De immenso*, BOL I,II 229 s. Pour le texte latin voir ci-dessus note 12.

28. Ivi, BOL I,I 380: «Tourne ici tes pas, je te le demande, vers l'école de Pline l'historien de la nature. Il te tiendra des propos moins insensés que ton très illustre académiarque. Les astres se nourrissent sans aucun doute de l'humidité terrestre, puisqu'on les voit parfois, lorsqu'ils sont à demi pleins, couverts des taches, leurs forces juste suffisantes ne leur permettant pas encore, évidemment, d'absorber au-

Le recours évident à la dialectique paulinienne de la *sapientia/stultitia*, exposée dans I *Corinthiens*, 1, est un indice tout à fait clair – nous semble-t-il – de l'importance que Bruno accorde à la doctrine qui est ici notre sujet d'étude et du sérieux avec lequel il l'assume. C'est aussi ce qu'indiquent d'autres références à la présence de la conception brunienne des terres et des soleils dans la sagesse ancienne, comme permettent de le voir les dénominations mythologiques de «Cérès» et «Bacchus», «mères» et «pères», respectivement, de la vie:

par où tu pourras connaître les terres et les soleils dont la vénérable antiquité a fait des Cérès et des Bacchus<sup>29</sup>; certains astres ont reçu des Anciens la qualification d'astres de feu, les autres de lymphes, les autres encore de divinités féminines, de sorte qu'on a ici Phoebé, là Phoebus, ici Lucine, là Titan, ici plusieurs nymphes ou Muses autour d'un centre, là un Apollon parmi plusieurs nymphes, ici plusieurs Cérès, là un Bacchus, ici comme des mères, là un père. C'est ce que le Poète enseigne: [Virgile, *Géorgiques* I, 5-8]: «O vous, flambeaux éclatants du monde, qui guidez dans le ciel le cours de l'année, vous, Liber et Cérès nourricière, puisque, grâce à votre don, la terre a remplacé le gland de Chaonie par l'épi gonflé». Ici, suivant les principes de la physique et d'une philosophie plus vraie, il désigne la lune du même nom qu'on a coutume de donner à la terre: en effet, nous appelons souvent la terre Cérès<sup>30</sup>.

Bruno avait pu trouver l'identification de Liber ou Bacchus avec le soleil et de Cérès avec la lune en même temps que la citation de Virgile dans les *Saturnales* de Macrobie, où cette identification est proposée à plusieurs reprises:

Le même poète [Virgile], non moins illustre par sa science que par son sens du respect, sachant que les anciens Romains avaient réglé l'année sur le cours de la lune, mais que leurs descendants l'avaient réglée sur le cours

cun supplément. Les taches ne sont que des excréments de la terre attirées avec l'humidité. Si cette façon de voir ne te plaît pas, je répondrai: je ne sais pas, mais Dieu, lui, sait: la sagesse de ce monde est folie au regard de Dieu. Cette réponse me conviendra, et tu ne passeras pas non plus pour suprêmement fou et léger au regard des dieux, quand bien même [tu serais tenu pour] plus fou aux yeux des hommes». Pour le texte de Pline voir *supra* note 8. Sur l'*intertestualità* dans l'oeuvre brunienne voir R. Sturlese, *La nuova edizione del Bruno latino*, «Rinascimento», seconda serie, XXXV (1995), pp. 373-395, en particulier pp. 380 ss.

29. *De immenso*, BOL I, 215.

30. Ivi, BOL I, 20. Pour une explication plus développée des rôles sexuels mâle et femelle des soleils et des terres, cf. ivi, 178 s., cité dans notre travail mentionné note 1, p. 80.

du soleil, et voulant rendre hommage aux opinions des deux époques, dit encore: «O vous qui guidez dans le ciel le cours de l'année, toi, Liber, et toi, Cérès nourricière»; par cette invocation, il désigne comme guides de l'année la lune aussi bien que le soleil... De même Orphée, en démontrant que Liber et le soleil sont un seul et même dieu... par suite, Virgile, sachant que Liber est le soleil et Cérès la lune, et que les deux astres influent également sur la fertilité de la terre et la maturité des moissons... dit: «S'il est vrai que, grâce à vous, la terre a échangé le gland de Chaonie contre l'épi fécond»<sup>31</sup>.

Mais le témoignage le plus frappant dans ce sens nous est fourni par le même chapitre 3 du livre I du *De immenso* qui introduisait déjà la notion de «synodus ex mundis» ou système planétaire. Comme conclusion à ce chapitre Bruno affirme que la présence dans la «vé-nérable antiquité» du «synodus» et de la nourriture solaire à partir des exhalaisons humides des terres-planètes se manifeste dans cette «sagesse cachée sous ces silènes» dans le mythe homérique du banquet des dieux olympiques (c'est-à-dire, les étoiles-soleils) parmi les Éthiopiens (terres-planètes):

On ne jugera pas que nous avons recouru à des fables, mais bien à la sagesse cachée sous ces silènes, en disant qu'un démon ou une fureur homérique a poussé Jupiter avec les autres dieux, à savoir les étoiles, à aller banqueter chez les Éthiopiens du côté de l'océan. Les Éthiopiens sont les corps opaques des planètes, dans lesquelles l'élément aqueux domine, et qui sont célébrées aussi en qualité de divinités hospitalières. En revanche, ont reçu le nom de dieux et de convives du banquet les astres de feu, qui, pour les raisons que nous dirons, sont appelés dieux du fait de leur condition prééminente: mais comment ils se nourrissent avec les eaux, c'est ce que nous expliquerons plus loin pleinement par une raison au dessus de l'entendement du vulgaire<sup>32</sup>.

31. Macrobius, *Saturnalia* I, 16, 44 et I, 18, 22-23, trad. de H. Bornecque: Macrobe, *Les Saturnales*, Garnier, Paris, s.a. Voici le texte latin: «Idem poeta doctrina ac verecundia iuxta nobilis, sciens Romanos veteres ad lunae cursum et sequentes ad solis anni tempora digessisse, utriusque saeculi opinioni reverentiam servans, "vos quoque" inquit: "labentem caelo qui ducitis annum, /Liber et alma Ceres", tam lunam quam soles duces anni hac invocatione designans»; «Item Orpheus, Liberum atque Solem unum esse deum eundemque demonstrans... hinc et Vergilius sciens Liberum patrem solem esse et Cererem lunam, qui pariter fertilitatibus glebae et maturandis frugibus... moderantur, "vestro", ait, "si munere tellus/ chaoniam pingui glandem mutavit arista"», ed. J. Willis, Teubner, Stuttgart 1970. L'ouvrage de Macrobe avait été édité en 1585: *In Somnium Scipionis, Lib. II. Saturnaliorum, Lib. VII*, Lugduni, apud Ant. Gryphum.

32. «Neque ad fabulas, sed ad eam, quae sub silenii illis occultatur, sapientiam

Quelle est la source de Bruno dans ce cas? Nous pensons qu'il s'est fort probablement inspiré aussi de Macrobe. En effet, l'auteur romain présente dans ses *Saturnales* (I, 23, 2) la doctrine des exhalaisons humides de la terre constituant la nourriture solaire comme une doctrine stoïcienne qu'il attribue à Cléanthe et à Posidonius sous l'autorité de Cornificius, auteur du I<sup>er</sup> siècle a. C., qui développait le thème dans un traité perdu intitulé *De etymis deorum*<sup>33</sup>. Macrobe, suivant également Cornificius, allègue l'interprétation allégorique d'*Iliade* I, 423-425 comme désignant l'aliment solaire fourni par les exhalaisons de l'Océan, sur les rivages duquel vivent les Éthiopiens:

Et Jupiter même, le roi des dieux, n'est pas supérieur au soleil, mais se confond avec lui, comme de nombreux indices le montrent d'une façon éclatante. En effet, quand Homère écrit [citation en grec de l'*Iliade* I, 423-425], par Jupiter, il faut, selon Cornificius, entendre le soleil, auquel les ondes de l'Océan fournissent pour ainsi dire un aliment. Voilà pour quelle raison, affirment Posidonius et Cléanthe, le soleil ne s'écarte jamais de la zone appelée torride, parce que c'est sous cette zone précisément que coule l'Océan, qui entoure et sépare la terre. D'autre part, déclarent tous les physiiciens, c'est incontestablement par l'humidité que la chaleur est entretenue. S'il dit: «Tous les dieux le suivaient», il faut comprendre les astres, que le mouvement du ciel entraîne chaque jour avec le soleil vers le couchant et le levant, et qui s'alimentent de la même substance humide<sup>34</sup>.

conversi esse judicabimur, quod daemon, seu furor homericus, inducit *Jovem cum diis ceteris, nempe stellis, ad Oceanum juxta Aethiops epulari*. Aethiopes sunt opaca planetarum corpora, in quibus elementum aquae dominatur, qui et hospitalium numinum conditione celebrantur. Qui vero deorum et epulantium retinere nomen, sunt ignea astra quae, dicendis causis, magis principe conditione dii nominantur: sed ii quomodo per aquas nutriantur, aliam quam vulgus capiat ratione, planius in sequentibus insinuabimus», *De immenso*, BOL I, 213; c'est nous qui soulignons. Évidemment, sous le concept de «silène», Bruno veut signifier une vérité occulte derrière une apparence grotesque, en accord avec l'adage *Sileni Alcibiadis* d'Érasme de Rotterdam. Pour le mythe homérique voir *Iliade* I, 423-424: «Zeus est parti hier du côté de l'Océan prendre part à un banquet chez les Éthiopiens sans reproche, et tous les dieux l'ont suivi» (trad. de P. Mazon, Les Belles Lettres, Paris 1937). Voir également *Iliade* XXIII, 205-207 et *Odysée* I, 22-26.

33. Sur Cornificius voir la notice dans Pauly-Wissowa, RE, IV, cols. 1630-1631.

34. *Saturnales* I, 23, 1-3 (trad. cit.): «Nec ipse Iuppiter rex deorum naturam solis videtur excedere, sed eundem esse Iovem ac solem claris docetur indicis. nam cum ait Homerus [*Iliade* I, 423-425], Iovis appellatione solem intelligi Cornificius scribit, cui unda Oceani velut dapes ministrat. ideo enim, sicut et Posidonius et Cleanthes adfirmant, solis meatus a plaga quae usta dicitur non recedit, quia sub



Le fait que l'attribution de la doctrine à Posidonius, en ce qui concerne l'océan équatorial, soit incorrecte, ne nous affecte pas<sup>35</sup>. Ce qui est important, c'est l'attribution au stoïcisme de la doctrine et de sa présence chez Homère, lequel l'aurait formulée allégoriquement dans le premier chant de l'*Iliade* et dans d'autres passages par le biais du mythe du banquet éthiopien. L'exégèse allégorique d'Homère aurait très bien pu être l'initiative de Cléanthe, dont est bien connue la valorisation du soleil, de son rapport avec l'océan, ainsi que son goût pour la poésie.

Par ailleurs, il est vrai que Bruno ne cite pas la doctrine comme une doctrine stoïcienne, mais qu'il remarque simplement sa présence chez Homère, et, comme nous l'avons vu, également chez les 'physiciens' anciens, en accord, à nouveau, avec le texte de Macrobe. Quelle a pu être la raison de ce silence sur le caractère 'également' stoïcien de la doctrine ancienne? Avant de répondre à cette question, remarquons que Bruno connaît Macrobe et qu'il en parle explicitement en *De immenso* V, 10 comme d'une autorité garante de la doctrine de la hiérarchie cosmologique et de l'infériorité cosmo-ontologique de la terre unique et centrale<sup>36</sup>, une doctrine que Bruno, quant à lui, refuse énergiquement. Eh bien, dans le *Commentarium in Somnium Scipionis* Macrobe fait une nouvelle référence à la doctrine et une nouvelle citation de l'interprétation allégorique des vers d'Homère, mais cette fois-ci sans se référer au stoïcisme, en attribuant la doctrine aux *physici* en plus d'Homère, dont il cite les vers dans une traduction latine:

Les physiciens ont rapporté que le feu éthéré se nourrit de vapeurs, affirmant que la nature a placé l'Océan sous la zone torride du ciel où se trouve, comme nous l'avons dit plus haut [II, 9], la route du soleil (c'est-à-dire le zodiaque), afin que toute la région céleste parcourue en long et en

ipsa currit Oceanus qui terram et ambit et dividit, omnium autem physicorum assertionem constat calorem umore nutriri. nam quod ait θεοι; θεοὶ δ' ἅμα πάντες ἔποντο, sidera intelliguntur, quae cum eo ad occasus ortusque cotidiano impetu caeli feruntur eodem aluntur umore» (ed. Willis). Le passage apparaît dans l'édition de Lyon de 1585 dans p. 373s.

35. Cf. L. Edelstein-I. G. Kidd, *Posidonius*, II, Cambridge Univ. Press 1972, commentaire à fr. 118. Voir également K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, Munich 1926, pp. 353 ss.

36. Cf. BOL I,II 150: «Si multarum nugarum iuvat relationibus et discursibus oblectari, vade ad ea quae in Somnio Scipionis, et Platonica illa mysteria atque Peripatetica, valde convenienter illi Somnio, applicuit Macrobius».

large par le soleil, les cinq astres errants et la lune, trouve un aliment dans les vapeurs [qui s'en élèvent]. Telle est la vérité que, selon eux, Homère, fontaine et source de toutes les inventions divines, a donné à comprendre aux sages sous le voile de cette invention poétique selon laquelle les Éthiopiens ont invité Jupiter à se rendre à un banquet du côté de l'Océan avec les autres dieux, c'est-à-dire avec les étoiles. Par cette fable, ils veulent qu'Homère ait signifié la nourriture que les astres tirent des vapeurs [océaniques], et qu'il ait dit que les rois d'Éthiopie avaient part aux nourritures célestes parce que les Éthiopiens sont les seuls à habiter sur les rives de l'Océan, eux dont la peau a été rendue noire par la proximité du soleil<sup>37</sup>.

On a là très probablement la source utilisée par Bruno. Nous pensons même que la phrase latine de Bruno «Iovem cum diis ceteris, nempe stellis, ad Oceanum juxta Aethiopas epulari» (*De immenso* I, 3) reprend les vers homériques (*Iliade* I, 423-424) à travers la version latine de Macrobe, en y incorporant l'identification des dieux aux étoiles: «Iovem cum diis ceteris, idest, cum stellis profectum in Oceanum Aethiopibus eum ad epulas invitantibus».

Or, dans ce passage de Macrobe, comme nous l'avons signalé, toute référence aux stoïciens est omise et la doctrine est attribuée aux physiciens anciens. Ceci voudrait-il dire que Bruno n'a pas eu connaissance du rôle de la Stoa dans cette doctrine? C'est possible, mais c'est peut-être une conclusion précipitée. On pourrait, en effet, croire que Bruno pense à la Stoa (en *De immenso* III, 8) lorsqu'il demande au lecteur d'abandonner le «très illustre académique» Aristote et de diriger ses pas «vers l'école de Pline l'historien de la nature»<sup>38</sup>. Il ne paraît cependant pas très probable que Bruno fasse référence à la Stoa comme «l'école de Pline», mais plutôt qu'il invite

37. *In Somnium Scipionis* II, 10, trad. française de Michel Lerner. Le texte latin, que nous citons cette fois-ci de l'édition de Lyon 1585, dit: «Ignem aethereum physici tradiderunt humore nutriri: asserentes ideo sub zone coeli perusta, quam via Solis (idest zodiacus) occupavit, Oceanum (sicut supra descripsimus) a natura locatum, ut omnis latitudo, qua Sol cum quinque vagis et Luna ultro citroque discurrunt, habeat subiecti humoris alimoniam. Et hoc esse volunt quod Homerus divinarum omnium inventionum fons et origo, sub poetici nube figmenti, verum sapientibus intelligi dedit, *Iovem cum diis ceteris, id est, cum stellis profectum in Oceanum Aethiopibus eum ad epulas invitantibus*. Per quam imaginem fabulosam Homerum significasse volunt hauriri de humore nutrimenta sideribus, qui ob hoc Aethiopas reges epularum participes coelestium dixit: quoniam circa Oceani oram, non nisi Aethiopes habitant, quos vicina Solis usque ad speciem nigri coloris exussit» (p. 195; c'est nous qui soulignons).

38. Sur le stoïcisme de l'image plinienne de la nature, spécialement des conceptions exposées dans le deuxième livre de l'*Histoire naturelle*, voir, en plus de l'avis

simplement le lecteur à apprendre de Pline. Il reste pourtant toujours l'autre passage des *Saturnales*, que Bruno peut également très bien avoir connu, pour soutenir sa connaissance du rôle de la Stoa.

Dans ce cas – et ceci est doublement intéressant – ce que l'on peut conclure c'est que son silence sur la Stoa par rapport à cette doctrine est un silence conscient, un choix de Bruno lui-même. Pourquoi le Nolain aurait-il voulu cacher le rôle du stoïcisme? Nous proposons deux explications: la première, c'est qu'il importe Bruno de trouver un antécédent à 'sa' doctrine des exhalaisons humides dans l'antiquité préaristotélécienne, et que c'est chez Homère et les *physici* qu'il le trouve d'une façon qui lui convient particulièrement bien, et même, pour ce qui est des *physici*, en accord avec la doxographie d'Aristote lui-même dans les *Météorologiques*; la deuxième, c'est que Bruno voyait très probablement dans la formulation stoïcienne une déformation erronée de la véritable doctrine (la sienne, présente aussi avant Aristote, comme le montrait l'ancienne théorie des comètes), en conséquence de l'adoption par les stoïciens de la cosmologie aristotélécienne postulant un monde fini et unique, hiérarchisé et avec une terre immobile, centrale et unique. En adoptant ces principes cosmologiques, les stoïciens faisaient de la terre unique la source exclusive de nourriture de tous les astres (y inclus les planètes). Par contre, en attribuant à Homère et aux Anciens sa propre formulation de la doctrine (une profonde modification de la conception stoïcienne), Bruno attribuait à Homère et aux physiciens anciens la conception des terres (planètes-comètes; les «Éthiopiens») nourrissant les soleils-étoiles (les 'dieux olympiques'). Bruno vit peut-être un écho inconscient de cela chez Macrobe lui-même lorsque celui-ci traduit le vers homérique et – en plus de comparer le Jupiter de la lettre avec le soleil du sens figuré – lorsqu'il glose les dieux qui accompagnent Jupiter avec les «étoiles», c'est-à-dire, avec les soleils-étoiles de Bruno. En gardant le silence sur les stoïciens, le Nolain faisait donc taire la version déformée de la véritable doctrine dans les auteurs stoïciens.

Il est évident, en tout cas, que l'attribution de cette doctrine à la *prisca sapientia* et la mention qui en est faite dans l'ouverture de sa *summa* cosmologique indiquent que Bruno accordait à cette doc-

de Beaujeu (cit. *supra* note 4), J.-P. Dumont, *L'idée de dieu chez Pline* (NH 2,1-5,1-27), dans AA. VV., *Pline l'Ancien. Témoin de son temps*, Salamanque-Nantes 1987, pp. 239-249.

trine de l'aliment solaire une place très importante dans sa conception de l'univers et de son fonctionnement. Curieusement, donc, Bruno aurait emprunté aux stoïciens ladite doctrine et (avec d'autres autorités, dont celle d'Aristote lui-même) ses précédents anciens; puis il l'aurait modifiée à partir de son copernicianisme infinitiste et homogène, l'appliquant aussi à l'antiquité, son propre intérêt coïncidant avec l'imprécision et le caractère même des informations doxographiques qui s'y réfèrent; et finalement, il aurait laissé tomber les stoïciens face à l'évidence qu'ils avaient déformé l'authentique teneur de la doctrine que lui-même 'avait redécouverte', car la «Vérité est fille du temps» («Veritas filia temporis», *De immenso* VI, 20).

En conclusion, nous dirons que, bien que certaines parties de cette doctrine, spécialement le circuit alimentaire entre les soleils et les terres, aient un caractère fortement primitif, voire aberrant, il est toutefois vrai que dans l'oeuvre de Bruno elles servent de base à une notion qui était appelée à s'intégrer dans la représentation moderne de l'univers: la pluralité des mondes ou systèmes solaires («synodi ex mundis») fondée sur la conception des étoiles comme des soleils qui doivent forcément être entourés de planètes et de comètes, ces dernières définitivement converties en corps célestes permanents pourvus d'une orbite périodique. Tout ceci exprimait l'homogénéité de l'univers qui venait remplacer sa représentation hiérarchique et finie avec une terre unique et centrale, une homogénéité étendue également au plan temporel et qui par conséquent affirmait la permanence dans le temps des systèmes solaires et des astres qui le composaient (y compris les comètes) en vertu de l'équilibre de l'échange et de la providence divine immanente qui présidait et réglait ce flux vital.

BARBARA AMATO

## LA NOZIONE DI 'VUOTO' IN GIORDANO BRUNO

### SUMMARY

Reflecting the crisis undergone by traditional and cosmological theories in his time, Bruno conceived of the void as being many-sided and having many different meanings. The void could be conceived of as *ether*, the tenuous, spiritual fluid which extends throughout infinite space and covers the distance between worlds, bodies and atoms. It could also be regarded as the *universal space* which contains the ether and solid bodies. The void could, in addition, be thought of as the *terminus*, that is the condition which determines the possibility of the contiguity of bodies and of the discreteness of numbers. Or it could be seen as a physical element and, at the same time, the transcendental condition of movement and of the existence of natural entities. Finally, the void could be considered as an indifferent, absolute capacity, implying its fullness and actuality. As such, it was of the same nature of the divine *potentia*, which, in order to be everything, must necessarily *not be* any determined thing.



Lo studio della nozione di vuoto nel pensiero di Giordano Bruno non ha ancora trovato uno spazio adeguato nella vasta letteratura critica che si è finora fatta interprete della filosofia del Nolano. Certo non mancano, all'interno di pubblicazioni riguardanti la cosmologia o il concetto bruniano di natura nel loro complesso, riflessioni di notevole rilevanza speculativa concernenti il problema del vuoto. Tra esse vanno segnalate quelle di H. Védrine<sup>1</sup> e di N. Badaloni<sup>2</sup>, le quali, tuttavia, non hanno come oggetto esclusivo di ricerca il vuoto, ma procedono da prospettive più generali e non considerano, perciò, che singole affermazioni di Bruno sull'argomento, senza affrontare in maniera sistematica l'intera produzione bruniana. L'unica trattazione specifica – e tuttavia non monografica – va ascritta a E. Grant che, nel suo *Much ado about nothing*<sup>3</sup>, trac-

1. Cfr. H. Védrine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Vrin, Paris 1967.

2. Cfr. N. Badaloni, *Giordano Bruno. Tra cosmologia ed etica*, De Donato, Bari-Roma 1988.

3. Cfr. E. Grant, *Much ado about nothing. Theories of space and vacuum from the Mid-*

ciando la storia delle teorie dello spazio e del *vacuum* dal Medioevo alla Rivoluzione scientifica, individua nella cosmologia bruniana un momento assai significativo, in quanto rappresenta uno dei rari e più audaci tentativi di ripresa della visione lucreziana dell'universo dopo la riscoperta e la pubblicazione del *De rerum natura*, avvenuta nel corso del XV secolo. A conferma di ciò, si consideri che la tradizione di pensiero occidentale non era ancora riuscita a sottrarsi alla sentenza di Aristotele, che bandiva irrevocabilmente il vuoto dall'universo fisico<sup>4</sup>. Nella sua implacabile polemica con la fisica aristotelica e nel simultaneo recupero della visione della natura dei Presocratici – in particolare degli Atomisti – sotto la nuova luce delle teorie cosmologiche contemporanee, Bruno si inserisce in quell'acceso dibattito cosmologico ricco di voci dissonanti<sup>5</sup> che precede la Rivoluzione scientifica, durante la quale si assiste a una riabilitazione del vuoto in natura. Considerati i presupposti da cui prende le mosse, la riflessione bruniana sul vuoto merita, senza dubbio, un'attenzione maggiore di quella finora conferitale.

Lungi dal voler costringere in un'unica definizione coerente ed esaustiva la concezione bruniana del vuoto, che, fin da una lettura superficiale, appare connotata da una polivalenza e una polisemia costitutive, ci si propone in questa sede di argomentare le questioni speculative di maggior rilievo che da quella derivano, cercando, laddove non sia possibile risolverle, di determinare almeno le ragioni che le sorreggono.

Da un punto di vista lessicale, la presenza dei termini *vacuo/vacuum* nelle opere di Bruno<sup>6</sup> risulta più consistente negli scritti di argomento dichiaratamente fisico-cosmologico, quali il *De l'infinito, universo e mondi* (Londra 1584), l'*Acrotismus camoeracensis* (Wittenberg 1588<sup>7</sup>), il *De innumerabilibus, immenso et infigurabili* (Francoforte

*dle Ages to the scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge-London 1981. La parte riguardante Bruno è il cap. 8, pp. 183-92. È opportuno tener presenti anche le osservazioni sul vuoto e sullo spazio di M. Campanini, *L'infinito e la filosofia naturale di Giordano Bruno*, «Acme», XXXIII (1980), pp. 339-69.

4. La trattazione aristotelica del vuoto si trova esposta in *Phys.*, IV 6, 213a-9, 217b.

5. Si veda, in particolare, M. A. Granada, *El debate cosmológico en 1588. Bruno, Brahe, Rothmann, Ursus, Röslin*, Bibliopolis, Napoli 1996.

6. Sull'uso del termine, limitatamente ai dialoghi italiani e al *Candelaio*, cfr. M. Ciliberto, *Lessico di Giordano Bruno*, Edizioni Ateneo & Bizzarri, Roma 1979.

7. L'*Acrotismus camoeracensis*, come è noto, riprende e amplia i *Centum et viginti*

1591<sup>8</sup>. Nel dialogo italiano si trova formulato il primo tentativo di concettualizzazione del 'vacuo'<sup>9</sup>. Altre occorrenze del termine presenti nel testo, non offrono ulteriori spunti di riflessione. L'*Acrotismus*, invece, che discute i libri della *Fisica* di Aristotele, dedica al *vacuum* una specifica e ampia sezione, laddove si trova a esaminare i capitoli dell'opera aristotelica riguardanti il *κενόν*<sup>10</sup>. Il *De immenso*, oltre a numerosi quanto sporadici riferimenti, riserva al tema dello spazio vuoto una trattazione non molto ampia, ma di estrema rilevanza teoretica<sup>11</sup>. Altri riferimenti al *vacuum* si trovano nel *De minimo* e in misura minore nel *De monade* (entrambi Francoforte 1591), che pur non essendo opere di carattere strettamente cosmologico, tuttavia trattano del vuoto in termini fisici o geometrici, allorché vi si parla della costituzione della materia o dell'universo. La stessa cosa accade in relazione alle rarissime occorrenze presenti nel *De la causa, principio et uno* (Londra 1584), nel *De magia* (composto a Helmsedt tra il 1589 e il 1590<sup>12</sup>) e negli *Articuli adversus mathematicos* (Praga 1588). Il problema si pone con la *Lampas triginta statuarum* (composta a Wittenberg nel 1587<sup>13</sup>), che, non solo non può considerarsi come opera di carattere fisico-cosmologico, ma introduce il vuoto all'inizio della trattazione<sup>14</sup>, laddove, in una sorta di cosmogonia, si illustrano quelli che si rivelano i fondamenti della costituzione dell'universo. Qui il vuoto, che assume il nome mitico di *Chaos*, è presentato come prima necessità di natura, anteriore alla materia, antitetico alla 'pienezza' (*plenitudo*) del principio generatore (il *Pater*), ma dotato della medesima priorità ontologica. La dignità assegnatagli nella *Lampas* ci spinge a individuare gli ambiti da tenere presenti nello studio della nozione di vuoto di Bruno. Intanto vanno certamente considerate le implicazioni di carattere fisico, ma non si può neanche prescindere né dall'ontologia né – dato

*articuli de natura et mundo adversus Peripateticos* stampati a Parigi come programma di una pubblica disputa tenuta al Collegio di Cambrai nel 1586.

8. La stesura del *De immenso* sembra esser alquanto precedente alla data di pubblicazione, risalendo, insieme a quella degli altri poemi latini, al periodo di Helmsedt (autunno 1588-primavera 1590). Per la datazione delle opere bruniane, cfr. in generale, M. Ciliberto, *Introduzione a Bruno*, Laterza, Roma-Bari 1996.

9. Cfr. *Infinito*, BOeuC IV 115-17.

10. Cfr. *Camoer. acrot.*, BOL I, I 130-43.

11. Cfr. *De immenso*, BOL I, I 231-33.

12. Pubblicato postumo nel 1891 in BOL III.

13. Anch'essa pubblicata postuma in BOL III.

14. Cfr. BOL III 9-16.

il parallelismo formale tra il *Chaos* e il *Pater* nella *Lampas* – dalla ‘teologia’ bruniana. Tale coinvolgimento di più campi ben si comprende all’interno di una concezione filosofica che, dotando l’universo di principi intrinseci di vita e di movimento, rende quanto meno problematica la distinzione tra fisica e metafisica, teologia e ontologia. La natura del vuoto, tuttavia, sembra esser costituita, in modo peculiare, da null’altro che questa stessa indefinitezza, la quale lo rende capace di darsi come fondamento ontologico e, insieme, come elemento fisico accanto al pieno.

Passando a un’analisi ravvicinata dei testi, l’ipotesi della indeterminatezza del concetto di vuoto, da cui deriva la sua polivalenza, trova conferma nella difficoltà di rintracciare nelle opere suindicate una sua definizione univoca. Nell’*Infinito* la varietà di accezioni possibili di vuoto è esplicitamente dichiarata da Bruno che, previa esclusione dell’identificazione assoluta di vuoto e nulla, distingue due significati del termine<sup>15</sup>. Secondo il primo di essi, va sotto il nome di ‘vacuo’ «ciò che non è corpo che resista sensibilmente», purché abbia dimensione. Il fatto che non si identifichi il vuoto con il non-corpo *simpliciter*, ma si aggiunga la specificazione della ‘non resistenza al senso’, lascia inferire che altra cosa sia il ‘non essere corpo assolutamente’, altra cosa il vuoto secondo questo primo senso, a meno che, in accordo con l’opinione comune, non si intendesse la capacità di resistenza al senso come proprietà imprescindibile dell’esser corpo, allo stesso modo della ‘vulnerabilità’ nei confronti della carne<sup>16</sup>. Ai suddetti requisiti risponde «un infinito, ciò è una eterea regione immensa», in cui si trovano innumerevoli corpi, come i mondi e gli astri, i quali non solo sono circondati da questo ‘vacuo’, che è spirito, aria ed etere, ma sono anche da esso penetrati, essendo intimamente radicato in ogni cosa, in qualità di elemento costitutivo insieme al pieno («mondi composti di pieno e vacuo»). Una seconda «raggione» individua come vacuo ciò che soddisfa l’istanza di collocare in un ricettacolo comune l’etere e i mondi. Questi è lo «spacio infinito», seno universale «nel quale et è

15. Cfr. *Infinito*, BOeuC IV 115-17.

16. La corporeità dell’etere è più volte affermata da Bruno sia nell’*Infinito* dove è chiamato «spiritual corpo» (BOeuC IV 177); sia nella *Cena*: «noi che veggiamo un corpo aereo, etereo, spirituale, liquido, capace loco di moto e di quiete» (BOeuC II 159); sia ancora nel *De immenso*: «namque unum nobis diffusum est undique caelum, / spiritus idem unus, qui dicitur aer et aether. / Hoc simplex quiddam, purumque, et fluxile corpus / astris iniectum, et complectens omnia circum, / terminus est cuius circumdata corpora» (BOL I,II 272).



e s'intende il tutto; et il quale non si può intendere, né essere in altro». Sotto un certo rispetto, dunque, per vacuo si intende la natura corporea dell'etere, la quale è sottilissima<sup>17</sup> e non percepibile al senso. Sotto un altro, vacuo è la pura dimensionalità dello spazio, capace di ricevere, in virtù della sua incorporeità, il corpo sottile e il corpo solido. La distinzione delle due accezioni, nei termini in cui è formulata nell'*Infinito*, non dà ragione di quella che sembra ridursi a una mera omonimia: essa non indica il genere comune in base al quale chiamare identicamente 'vacuo' il non-corpo e il corpo, sebbene si tratti della speciale natura di uno «spiritual corpo»<sup>18</sup>.

La presenza delle due accezioni di vuoto dà luogo inevitabilmente a un problema interpretativo. Quando infatti si confrontano le opere successive all'*Infinito*, si rileva o il venir meno di un confine netto tra le due modalità – con la conseguente riduzione dell'una all'altra – o la esplicita negazione del vacuo come corpo. Il primo caso si dà nel *De immenso*, in cui l'identificazione dei due significati<sup>19</sup> convive, senza esplicite motivazioni, con la distinzione degli stessi<sup>20</sup>. L'*Acrotismus* e la *Lampas*, invece, escludono nel modo più categorico che per *vacuum* possa intendersi una natura corporea, per quanto sottile possa essere, adducendo un argomento preciso: condizione del movimento dei corpi è l'immobilità del vuoto, il quale a differenza del corpo – compresa l'aria che impropriamente viene identificata con il vuoto – non ha la necessità di cedere il proprio luogo ai corpi che lo attraversano ma, grazie alla sua dimensionalità 'vacua', è l'unica natura in grado di coesistere nello stesso luogo del corpo,

17. Sulla *subtilitas* dell'etere si veda, ad es., il *De immenso*: «Aerem quoque coelum dicimus, qui, propter suae substantiae subtilitatem atque vim, spiritus universi dicitur» (BOL I,II 119) e ancora: «aetherea substantia, nempe tenuissima aeris natura» (ivi, p. 7).

18. Si vedano i brani dell'*Infinito* e della *Cena* citati in nota 16. Cfr. *De immenso*: «Ergo tibi aut dura, aut liquida est substantia caeli: / si dura, haud certe simplex natura putanda est; / si vero mollis, subtilis, spiritualis, / multo etiam, plusquam possit levis aer haberi, / fissilis, ac cedens, plus perque meabilis exstat» (BOL I,II 205).

19. Cfr. *De immenso*: «Aether vero idem est quod caelum, inane, spacium absolutum, qui insitus est corporibus, et qui omnia corpora circumplectitur infinitus» (BOL I,II 78). Cfr. inoltre, BOL I, 352. Si veda anche BOL I,II 12, in cui – non per l'unica volta – l'«aer» è detto «vacuum».

20. Cfr. *De immenso*, BOL I,II 7: «de partibus caeli nihil dico, est enim vel inane spacium, et tunc certe est omnino inalterabilissimae essentiae, vel aetherea substantia, nempe tenuissima aeris natura, cuius est primo et universalissime spacium occupare».

rimanendo assolutamente immobile mentre in esso i corpi si succedono vicendevolmente<sup>21</sup>. Nel *De magia*, pur confermandosi la necessità dello spazio vuoto in quanto condizione di possibilità del movimento dei corpi<sup>22</sup>, si ritiene ammissibile «vacuum... appellare spacium in quo nullum corpus est sensibile»<sup>23</sup>, ammettendo così la possibilità del vuoto-etere. Nel *De minimo*, invece, l'identificazione vuoto-etere o vuoto-aria<sup>24</sup> appare abbandonata da Bruno, il quale la attribuisce agli atomisti antichi<sup>25</sup>, tenendo a precisare che «nihil simpliciter vacuum praeter spacium intra coeuntium trium in plano et quatuor in solido atomorum concursum intermedians»<sup>26</sup>.

21. Cfr. *Camoer. acrot.* (art. XXXIV), BOL I,<sub>I</sub> 134-35: «qui sane aër ipse esset locus, ipseque esset vacuum, si non moveretur, si non cederet corporibus aliis eodem succedentibus in spatio... inconvenit enim simul duplices esse locatorum dimensiones; dimensiones autem locati atque loci simul, compositasque quodammodo esse, prorsus est necessarium... Cum enim cubus transfertur, suas easdem secum habet dimensiones, ibidem iis, quae sunt spatii, perpetuo permanentibus, dum infinita in eodem successive sibi corpora cedant». Cfr. art. XXXIII, ivi, p. 131 e *Lampas trig. stat.*, BOL III 9-14: «Primus quod index illius est corporum in eodem successio loco; aëris enim pars aëris parti succedit, similiter aquae pars aquae parti, unde neque aër neque aqua intelligitur esse spatium, sed in spatio, quod sane aliud esse oportet ab utroque... Neque obest quod crassius considerantes obiiciunt, dimensionum penetrationem esse plane impossibilem; licet enim hoc sit verum de dimensionibus duorum corporum, impossibile tamen est in proposito tam specie differentium dimensionum... Non est penetrabile ab alio, quia nusquam divisibile, neque ullis potest esse penetrativum, quia non est mobile; spatium enim eiusmodi nullo stabilissimo minus stabile... Neque rarum, neque densum, neque rarissimum esse intelligi potest, sed extra omnes huiusmodi differentias esse concipitur».

22. «Hinc sequitur conclusio vacuum non esse utpote quod sit spacium sine corpore, sed vacuum esse utpote spacium in quo diversa corpora sibi succedant et moveantur» (*De magia*, BOL III 414).

23. *Ibid.*

24. Il genere di aria, che nei testi bruniani risulta del tutto interscambiabile con l'etere, non è lo stesso dell'elemento aria, il quale, come tutti gli altri elementi – e a differenza dell'etere – possiede già una natura composta (cfr. *De immenso*, BOL I,<sub>II</sub> 10-12), bensì si tratta dell'aere puro che trovandosi oltre la Terra e la sua influenza, non è ancora contaminato dalle sue «exalazioni», come invece «l'aria vaporoso e turbolento», che, «rinchiuso ne gli altissimi monti, appartiene a la terra come membro di quella» (*Cena*, BOEuC II 175). Cfr. anche *Infinito*, BOEuC IV 357-59.

25. «Sed forte et isti [Democritus et Leucippus] vacuum pro aëre accipiebant, quod non credimus» (*De minimo*, BOL I,<sub>III</sub> 140; cfr. anche pp. 176-77). Tuttavia in altri luoghi si attribuisce a Democrito la concezione del vuoto come spazio: «Cum quippe duorum se contingentium termini non sint unum continuum, consequens est inter utramque superficiem individuum mediare spacium, quod inane corporibus interiectum Democritus appellavit» (ivi, p. 223).

26. *De minimo*, BOL I,<sub>III</sub> 200-1.

È del tutto lecito, in conformità alla lettura di H. Védrine<sup>27</sup>, giustificare l'incostanza di Bruno riguardo al rapporto vuoto-etere-aria, che coinvolge la relazione vuoto-corpo, come il riflesso delle inevitabili difficoltà che il concetto di vuoto ha dovuto attraversare per svincolarsi dalla concezione propria degli antichi e del senso comune – per cui il vuoto si identifica con qualsiasi realtà fisica che non risulta percepibile dal senso – e assumere infine una dimensione autonoma, che lo distingue da ogni altra natura. Pur accogliendo le ragioni storico-culturali che per la Védrine sono all'origine dell'esitazione bruniana, non ci si può comunque esimere dall'indagare i fondamenti teoretici che persuadono Bruno nell'*Infinito*, ma soprattutto poi nel *De immenso*, a propendere per un vuoto 'corporeo'.

A ragione, E. Grant illustra questa concezione ricorrendo al «principio di pienezza»<sup>28</sup>, secondo il quale l'infinita potenza divina deve necessariamente esplicarsi in un universo infinito, ovunque riempito di corpi, cosicché una vacuità nell'universo corporeo comporterebbe immediatamente mancanza di potenza nel principio supremo<sup>29</sup>. Tuttavia, diversamente da Grant, non si può ritenere che la distinzione tra vuoto-etere e vuoto-spazio sia una superflua «duplication of spatial functions»<sup>30</sup>. Il principio di pienezza va infatti supportato da un ulteriore fondamento che governa non solo il mondo fisico e fenomenico, ma la stessa ontologia bruniana: l'omo-

27. Cfr. H. Védrine, *op. cit.*, p. 250, dove sostiene che fin dal XV secolo gli uomini del Rinascimento vengono liberandosi dal dogma del luogo che lo concepiva aristotelicamente come l'«enveloppe immobile des corps», riscoprendo l'interesse per lo spazio. In tutti i filosofi «on note une hésitation dans le choix d'une définition... C'est qu'ils ont à répondre à un double problème: d'une part, l'espace paraît contenir l'univers, puisque tous les mouvements des astres se forment en lui; de l'autre, il semble indifférent aux objets et susceptible d'être conçu seulement comme ce qui a trois dimensions. Entre les qualités physiques que lui conférerait volontiers la cosmologie et l'étendue vide et abstraite des mathématiques, la synthèse est difficile. Bruno plus que tout autre connaît ces problèmes et il est loin d'atteindre encore à une conception très épurée de l'espace. Il doit tenir compte du rôle du vide, de l'éther, de l'air et de l'âme».

28. E. Grant, *op. cit.*, p. 189.

29. La concezione di un vuoto materiale distinguerebbe, secondo Grant, la posizione del Nolano da quella degli antichi atomisti, i quali intendevano il vuoto come privazione assoluta di materia. Tuttavia, si è già constatato in precedenza che Bruno attribuiva nel *De minimo* l'identificazione vuoto-aria agli stessi Leucippo e Democrito.

30. E. Grant, *op. cit.*, p. 189. La distinzione tra vuoto-etere e vuoto-spazio è ribadita da Bruno in *Infinito*, BOeuC IV 361.

geneità del tutto. Ciò che costringe Bruno ad ammettere due accezioni di vuoto, in modo tale che quella corporea, l'etere, inserendosi negli spazi tra i corpi solidi, non lasci alcuna possibilità al vuoto incorporeo di manifestarsi, è l'eterogeneità assoluta tra il corpo e il non-corpo, la quale interdice il rapporto di contiguità tra l'uno e l'altro. Quello stesso principio che nella *Causa* troviamo enunciato a un livello logico-ontologico, si determina come legge fisica nell'*Infinito* e nel *De immenso*: l'evidenza razionale per cui «la ragione medesima non può fare che avanti qualsivoglia cosa distinguibile non presuppona una cosa indistinta (parlo di quelle cose che sono, perché 'ente' e 'non ente' non intendo aver distinzione reale, ma vocale e nominale solamente)»<sup>31</sup>, si traduce in natura nell'impossibilità di una alterità assoluta e nella necessità di veder ricondotta ogni distinzione a un *sostrato* comune e indifferente ai diversi termini, in modo tale da consentire la loro relazione: «nam sine materia ens non ita cum materiali / haerebit, quoniam genus iis commune negatur»<sup>32</sup>.

La diversità assoluta tra l'ente materiale e l'ente privo di materia è all'origine di non lievi incongruenze. In primo luogo essa autorizza, contro la stessa lettera del testo bruniano, a intendere la natura incorporea dello spazio come non-ente, come il nulla *simpliciter*, incapace, per la mancanza di un genere comune, di intrattenere una qualsiasi relazione con l'ente-corpo. In secondo luogo, rende ancor meno probabile la vacuità dell'etere. Una volta, infatti, appurato che lo «spiritual corpo» assolve la funzione di salvaguardare l'omogeneità della materia da intervalli reali, ponendosi come corpo tra corpi, assolutamente altro dunque dall'ente immateriale, risulta estremamente difficile comprendere a quale titolo la corporeità dell'etere possa essere considerata vuota come la pura e semplice dimensione.

Tentando di far luce su quest'ultimo aspetto, si perviene – attenendosi agli indizi fornitici da Bruno stesso nell'*Infinito* – a individuare la «raggione» della vacuità dell'etere nella sua incapacità di resistere al senso. Questa, a sua volta, si fonda sulla mancanza nell'etere di qualità determinate che lo rendano percepibile. La natura

31. *Causa*, BOeuC III 233.

32. *De immenso*, BOL I,II 300. Cfr. anche BOL I,I 222: «Porro dic: fieri quanam ratione potestur, / ullo ut finitum dicas non corpore corpus, / non plano planum, spaciosum non spacioso?».

dell'etere è infatti semplice e pura<sup>33</sup>, omogenea e indeterminata rispetto a qualsiasi proprietà corporea e in quanto tale capace di accoglierle tutte indifferentemente. L'etere non è soltanto il campo universale su cui si dispongono i mondi e i corpi composti, ma estende la sua recettività alle «due contrarie prime qualità attive»<sup>34</sup>, ossia il caldo e il freddo, come anche a tutti quei principi attivi che consentono la vita nell'universo<sup>35</sup>. Tale recettività è resa possibile dal fatto che «l'etere, quanto a sé e propria natura, non conosce determinata qualità, ma tutte porgiute da vicini corpi riceve, e le medesime col suo moto alla lunghezza dell'orizzonte dell'efficacia di tai principii attivi transporta»<sup>36</sup>.

A differenza del corpo solido, l'etere non è il prodotto di un'aggregazione di elementi differenti, stabilmente saldati dalla natura umida dell'acqua in un organismo che, per conservarsi tale, ha bisogno di mantenere unite le sue membra<sup>37</sup>. Nella sua natura fluida<sup>38</sup> e omogenea, parti di etere si susseguono a parti di etere, in modo tale che la divisione operata in esso dai corpi che lo attraversano, non determina la sua corruzione, poiché con la separazione delle sue parti non vengono meno né la funzionalità di membra differenziate, né una forma o una figura esterna particolari. Neppure il contatto con gli elementi fisici implica la perdita della sua natura. Questo corpo spirituale, infatti, che si distingue dagli altri fluidi in quanto privo di una natura determinata, non possiede una figura peculiare, ma è continuamente attraversato da corpi che, provocando la «restrizione et amplificazione»<sup>39</sup> delle sue parti, ne modificano ininterrottamente l'aspetto. Esso è infinito e indefinito: i suoi limiti sono puramente accidentali, poiché segnati dai confini dei corpi solidi, che, una volta lasciato un sito, non possono impedire alle sue parti

33. Si veda, ad es., il brano del *De immenso* citato in nota 16; cfr. BOL I,1 227: «Queisque per immensum spacium totum insinuat se / spiritus hic simplex infusus totus ubique?».

34. *Infinito*, BOeuC IV 199.

35. Ivi, p. 251.

36. Ivi, p. 359.

37. Sulla proprietà aggregante dell'acqua si veda il *De immenso*, BOL I,II 151-57, 182-87. L'organicità o 'animalità' dei corpi è riscontrabile anche nell'*Infinito*, BOeuC IV 257-59 e nella *Causa*, BOeuC III 135-37.

38. Si vedano il brano della *Cena* citato in nota 16; *De immenso*, BOL I,1 240: «liquidus Aer»; ivi, p. 348: «liquido coeli... campo»; BOL I,II 272, dove l'etere è chiamato «fluxile corpus».

39. *Infinito*, BOeuC IV 177.

di ricongiungersi le une alle altre, ricomponendo la naturale unità. L'etere è, infatti, un unico, immenso corpo, che come un liquido penetra tra i solidi e si lascia intervallare da essi, mantenendo sostanzialmente integra la sua unità: «Uno dunque è il cielo, il spacio immenso, il seno, il continente universale, l'eterea regione per la quale il tutto discorre e si muove»<sup>40</sup>.

L'esser 'vacuo' di una figura e di una natura determinata, lungi dal venir letto come impotenza o non-essere, non significa altro che la sua infinita figurabilità, la sua infinita capacità di assumere su di sé tutte le qualità naturali. Tale vacuità fa dell'etere una sorta di primo sostrato materiale dell'universo, il quale, con la sua indeterminatezza costitutiva, si pone come *medium* tra la natura una e assolutamente vacua dello spazio vuoto e la molteplicità delle nature determinate dei corpi. Ciò risulta evidente nel *De immenso*, laddove Bruno dota il corpo aereo di una terza natura, allo stesso tempo uguale e diversa dai corpi che accoglie: uguale perché, al pari di essi è sostanza corporea dimensionale; diversa, perché, come lo spazio, è un'unica e medesima natura, che nessun atto può determinare in altro da ciò che è<sup>41</sup>. In altro modo, non si potrebbe giustificare un universo che pur negando, in nome della sua infinità e indifferenza costitutive, qualsiasi ordine gerarchico tra elementi differenti, ammette che «a l'aria tocca essere il primo a succedere al spacio, proibire il vacuo et empire»<sup>42</sup>.

La 'vacuità' del corpo spirituale non va dunque considerata come il retaggio di una concezione ingenua, che chiama vuoto ciò che risulta invisibile, intangibile, impercipibile<sup>43</sup>, bensì trova la sua più intima giustificazione in quella semplicità, omogeneità e indifferenza di natura che lo rende privo, se non di corporeità, almeno di tutte quelle condizioni indispensabili per il costituirsi della natura determinata dei corpi. Tale indeterminatezza e privazione non relega l'etere ai confini dell'essere e alle soglie del nulla, ma, al contrario, è espressione della sua infinita potenza, che lo rende infalli-

40. Ivi, p. 181; cfr. anche p. 115. Si veda inoltre il *De immenso*, BOL I, 262: «quotquot in immenso sunt scintillantia campo, / unus, continuus, quae circumplectitur, aer» (cfr. anche BOL I, 209).

41. *De immenso*, BOL I, 294.

42. *Infinito*, BOeuC IV 223. Cfr. il brano del *De immenso* citato in nota 20.

43. Bruno lo dichiara inequivocabilmente in *Camoer. acrot.* (art. XXXIII), BOL I, 130: «Cur non idem vacuum, locum, spacium, plenumque dixerim: neque enim illis adstipulamur qui, ideo quia aer aliquid est, vacuum esse dicunt».

bilmente atto a ricevere l'essere di tutte le determinate nature corporee.

A *fortiori*, il vuoto inteso nell'accezione di spazio incorporeo, che alcune asserzioni bruniane sembravano condannare all'identificazione con il nulla, si mostra, in virtù della sua incommensurabile vacuità e indeterminatezza, incomparabilmente più potente di qualsiasi altra cosa abiti l'universo. La questione della coincidenza del vuoto con il non-essere si converte nel suo opposto non appena ci si rende conto della eterna e immediata pienezza di questo vuoto: la continua affermazione dell'esistenza del vuoto in natura da parte di Bruno, in dichiarata polemica con la fisica aristotelica, è sempre corredata dalla clausola secondo la quale per vuoto non si intende né, come recita l'*Infinito*, il nulla *simpliciter*<sup>44</sup>, né «spacium utpote in quo actu nihil sit... sed spacium certe in quo modo unum, modo aliud corpus necessario contineatur, quodque primo ab aere repleti natum est»<sup>45</sup>. Se, dunque, la possibilità di un intervallo reale di materia è *ab aeterno* negata dalla presenza dei solidi e dell'etere, non solo l'identificazione vuoto-nulla non può assolutamente aver luogo, ma occorre piuttosto capire perché Bruno insiste nel voler chiamare 'vuoto' una natura che, ovunque piena di corpi, basterebbe nominar 'spazio'<sup>46</sup>.

Per poter desumere le ragioni di tale scelta occorre esaminare quale o quali siano le funzioni proprie dello spazio vuoto. A tale proposito tutte le opere bruniane sono concordi nel dichiarare la necessità di porre lo spazio vuoto in natura, in quanto condizione di possibilità del movimento dei corpi. Tale primato naturale<sup>47</sup> rispetto a tutti gli enti fisici deriva allo spazio, come si è già rilevato,

44. *Infinito*, BOeuC IV 115: «Noi non diciamo vacuo alcuno, come quello che sia semplicemente nulla». Cfr. *Camoer. acrot.* (art. XXXV), BOL I,<sub>I</sub> 136-37: «vacuum enim non est absolute nihil, sed nihil eorum, quae moventur».

45. *Camoer. acrot.* (art. XXXIII), BOL I,<sub>I</sub> 130-31. Cfr. i brani del *De magia* citati a p. 214 e nella nota 22; *De immenso*, BOL I,<sub>II</sub> 248: «Vel nil complecti; quia si tale inquis inane, / tunc nomen sine re dabis, est etenim rationi / ipsius adscriptum, ut aliquid comprehendere possit»; BOL I,<sub>I</sub> 236: «spacium est res quaedam nata repleti».

46. Cfr. M. Campanini, *op. cit.*, pp. 355-57.

47. *De immenso*, BOL I,<sub>I</sub> 231: «Quod tertio inter physica omnia natura primum, et primo necessarium: ipsum etenim locandis corporibus praeesse oportet, et cum locatis esse, et mutuo iisdem succedentibus immobilem consistere, et omnibus demum recedentibus remanere». Cfr. *Lampas trig. stat.* (art. II), BOL III 10: «Chaos est primum omnium, ut bene canit Hesiodus».

dalla sua immobilità per cui esso è quella natura 'stabilissima'<sup>48</sup>, luogo di riferimento universale, in relazione al quale si può concepire che qualcosa si muova. In un universo infinito che ha abbattuto ogni margine e ogni gerarchia dei luoghi, il movimento non è più pensabile in relazione a punti di partenza e punti di arrivo, in quanto tutto nell'infinito è indifferentemente alto e basso, centro e circonferenza, ovvero non vi sono né un alto, né un basso, né alcun altro punto di riferimento assoluti<sup>49</sup>. Lo spazio, allora, si comporta nei confronti dei corpi che mutano luogo allo stesso modo della materia nei confronti della ricezione delle forme: «ut enim materia aequaliter se habet ad omnium formarum receptionem, ita spacium ad omnium locandorum continentiam indifferenter; quae quidem propria natura hinc indeque hac illacque huc illucque versum definite moveri contingat»<sup>50</sup>. La medesima istanza per cui nel dialogo terzo della *Causa* si rendeva necessario, per la «trasmutazione dall'uno elemento nell'altro»<sup>51</sup>, un unico soggetto materiale, capace di accogliere le diverse e contrarie nature, sollecita ora Bruno ad ammettere un unico luogo del movimento: allo stesso modo in cui il divenire implica che vi sia qualcosa che lega i vari stadi in un unico processo continuo, così il mutamento locale comporta che vi sia un unico luogo immobile che consenta lo stabilirsi della relazione tra le diverse posizioni del corpo in movimento, cosicché si possa parlare di un 'qui' e di un 'lì', o di qualsiasi altra determinazione spaziale. Se non vi fosse lo spazio a dar continuità a tali posizioni, esse sarebbero destinate a rimanere degli assoluti, che dissolverebbero il corpo in movimento in infiniti individui immobili.

Condizione del costituirsi di tali *continua* è l'indifferenza rispetto alle nature determinate dei corpi, che nella materia si fonda sulla vacuità delle forme, mentre nello spazio, ancora più radicalmente, su quella della materia, per cui lo stesso spazio riceve indifferentemente ogni natura corporea e ogni posizione locale relativa, senza

48. Si veda il brano della *Lampas* citato in nota 21.

49. *Camoer. acrot.* (art. XXXI), BOL I, 129: «in translatione enim non tantum oportet esse terminum ad quem, quanto magis spacium quod deserat, per quod feratur, et in quo sistat: et ut motus sit in loco, longe magis incomparabiliter quaeritur spacium in quo quid movetur, quam intra quem terminus».

50. Ivi (art. XXXV), BOL I, 137. Cfr. M. Campanini, *op. cit.*, p. 363.

51. *Causa*, BOeuC III 183.



subire per questo alcuna alterazione<sup>52</sup>. I brani dell'*Infinito*<sup>53</sup> e del *De immenso*<sup>54</sup>, in cui si ammette la possibilità di concepire, sotto un certo rispetto, la materia come vuoto, vanno dunque intesi alla luce di questa medesima potenza indeterminata implicante immediatamente e necessariamente il suo atto, di questo «appetito, il quale non deve essere in vano»<sup>55</sup>, di questa comune 'vacuità' di determinazione che, sola, può rendere tali nature atte ad accogliere gli innumerevoli enti finiti.

Tuttavia, la vacuità è propriamente attribuita da Bruno allo spazio e solo per analogia alla materia, perché è nello spazio che essa raggiunge il suo acme: la vacuità di materia corporea, esclusiva dello spazio, è la condizione per cui questo si può considerare l'unica dimensionalità capace di accogliere nello stesso suo luogo la dimensione corporea senza, con ciò, incorrere nelle 'assurdità' rilevate dalla *Fisica* aristotelica. Poiché le dimensioni del vuoto non differiscono in nulla da quelle del corpo che in esso si trova, lo Stagirita non vedeva motivo per cui le une e le altre non avrebbero dovuto considerarsi un'unica e medesima cosa. Diversamente, se si ammettesse che due cose – il vuoto e il corpo – possano trovarsi nel medesimo luogo, nulla impedirebbe di concepire che un qualsiasi numero di cose possa coesistere<sup>56</sup>. Nel confutare l'argomentazione aristotelica<sup>57</sup> Bruno mostra come la sua nozione di vuoto risulti imprescindibile ai fini della possibilità stessa di concepire lo spazio: mentre in matematica il ragionamento di Aristotele sarebbe coerente – in quanto il corpo matematico è identico alla dimensione pura e semplice – in fisica la dimensione assume le due connotazioni di pieno e di vuoto, le quali non solo è possibile, ma assoluta-

52. *De immenso*, BOL I,1 232: «Nono non formabile: hoc enim materiam oportet esse seu subiectum et omnino alterabile».

53. *Infinito*, BOeuC IV 113-15.

54. *De immenso*, BOL I,1 249.

55. *Infinito*, BOeuC IV 113.

56. Cfr. *Camoer. acrot.* (art. XXXIV), BOL I,1 134. Per quanto riguarda Aristotele, cfr. *Phys.* IV 8, 216b 2-13.

57. *De immenso*, BOL I,1 298: «Ideo autem (inquit Aristoteles) duo se simul corpora non compatiuntur, quia tres dimensiones cum tribus aliis non possunt esse dimensionibus. Ast, o bone, corpus mathematice est in genere quantitatis, et tunc definitur: quantitas trium dimensionum: et sic ab esse, consistentiaque substantiae abstrahit. Corpus physice est in genere substantiae, et tunc definitur: substantia tres concipiens dimensiones, seu substantia corporea». Cfr. *Infinito*, BOeuC IV 113-15.

mente necessario che si diano insieme<sup>58</sup>. La vacuità dello spazio è ciò che fonda la sua impenetrabilità: solo in quanto vuoto, lo spazio non si lascia attraversare dai corpi in maniera tale che le sue parti risultino separate le une dalle altre<sup>59</sup>, ma è un'unica natura continua, individua e immobile, che riceve i corpi senza esser costretto a cedere loro<sup>60</sup>, poiché privo di qualsiasi consistenza corporea capace di opporre una pur minima resistenza, come l'etere, o di alterarsi, come la materia. Grazie alla sua impenetrabilità, che va intesa evidentemente con un significato diverso da quello dell'impenetrabilità del solido, duro e spesso atomo<sup>61</sup>, lo spazio acquista un ruolo diverso da quello, sostenuto dall'etere, di campo e mezzo materiale del movimento dei corpi. Esso diventa piuttosto condizione di possibilità del mutamento locale, perché

nisi esset, non haberet certe corpus ubi alterius corporis loco succedat, neque locum unde recedens, alteri cedat. Nihil enim illuc movetur, ubi aliquid aliud est, sed unde cessit aliquid aliud: quia cubus iniectus in aquam non est in spacio in quo est, sed in quo erat aqua, et ubi nihil est: sed si quid aliud esset, ipsum esse non posset. Unde quidquid movetur, quamam movetur, nisi per vacuum, utpote per spacium, in quo nihil aliud est?<sup>62</sup>

La vacuità dello spazio è ciò che permette di pensare oltre l'evidenza fenomenica dei corpi un 'dove', un luogo, distinto e separato da quelli, in relazione al quale diviene concepibile la collocazione e il movimento degli enti fisici, ossia la successione dei diversi corpi in un medesimo luogo. Alla luce di tale trascendentalità diviene comprensibile la suddetta eterogeneità del vuoto rispetto al corpo: l'ente «sine materia» non può aderire («haerere») fisicamente all'ente materiale perché i due termini non si pongono sullo stesso piano ontologico. Non per questo si è obbligati a intendere il vuoto alla stregua del nulla, bensì occorre concepire la relazione vuoto-corpo come quella che si dà tra il trascendentale e il fenomenico.

58. Si veda il brano dell'*Acrotismus*, citato in nota 21. Cfr. *De immenso*, BOL I, 232: «Quartodecimo, ne cogitatione extra corpora, siquidem corpora ne cogitare quidem nisi alicubi possumus... non sic possumus corpus abstrahere a spacio, cogitatione, sicut a corpore spacium».

59. *De immenso*, BOL I, 232.

60. *Ibid.*: «spacii vero non est cedere, sed sibi invicem cedentia suscipere».

61. Cfr. E. Grant, *op. cit.*, p. 187, dove, non distinguendo le due accezioni, si chiede: «how can bodies move in and through an impenetrable space?».

62. *Camoer. acrot.* (art. XXXIII), BOL I, 131-32.

La stessa condizione di trascendentalità propria dello spazio vuoto si riscontra considerando un'ulteriore accezione di *vacuum* individuata da Bruno nell'*Acrotismus*<sup>63</sup> – e ribadita nella *Lampas*<sup>64</sup> e nel *De immenso*<sup>65</sup> – laddove si distingue dal vuoto-luogo un vuoto con funzione di termine. Perché le nature corporee siano distinte l'una dall'altra è necessario che tra le loro superfici contigue si interponga qualcosa che sia altro da esse. A tale requisito risponde il vuoto, che appunto non è né aria, né terra, né nessun'altra determinazione corporea. Il vuoto-termine, tuttavia, non si ricerca come uno spazio che si estende tra un corpo e un altro, o bisognerebbe «quaerere in infinitum»<sup>66</sup> che cosa si interponga tra la superficie dello spazio e quella del corpo<sup>67</sup>. Esso è definito piuttosto «spatii terminus»<sup>68</sup>, dunque inesteso<sup>69</sup>, che si deve necessariamente porre per poter pensare la fine di un corpo e l'inizio di un altro. Ora, la materia fisica bruniana si trova *ab aeterno* determinata in corpi differenti e *ab aeterno* gli ingenerati e incorruttibili atomi la costituiscono, in quanto il principio di distinzione è ad essa intrinseco. La materia non ha bisogno, dunque, di ulteriori margini che contengano l'essere di ogni individuo, cosicché ciò che in essa funge da termine non può che essere il suo primordiale e intrinseco termine. Questa *Nox*<sup>70</sup>, che si estende infinitamente senza più limiti, senza punti di riferimento assoluti, senza alcuna distinzione gerarchica in materie celesti e materie sublunari, sarebbe un unico corpo continuo e indistinto in cui risulterebbe impossibile discernere corpi differenti che si muovono, o sono fermi, l'uno rispetto all'altro, se non vi fosse la ragione della distinzione, la quale non può esser fornita che dalla immaterialità del vuoto.

Anche in questo caso non vi è motivo di rilevare intervalli o 'vacuità' nel *continuum* materiale. Sebbene, infatti, il vuoto sia e debba

63. Cfr. ivi (art. XXXVI), BOL I, 139-40.

64. Cfr. *Lampas trig. stat.* (art. XXI), BOL III 14.

65. Cfr. *De immenso*, BOL I, 120.

66. *Camoer. acrot.* (art. XXXVI), BOL I, 140.

67. Ciò spiega perché Bruno non abbia attribuito la funzione di termine all'etere, il quale, pur essendo altro da ciascuna determinazione corporea, possiede comunque un'estensione materiale.

68. *Camoer. acrot.* (art. XXXVI), BOL I, 140.

69. Si veda il *De minimo*, BOL I, 160 e ss., in cui viene illustrata l'inestensione del termine.

70. *Nox* è il nome assunto dalla materia in *Lampas trig. stat.*, BOL III 9.

essere assolutamente altro dal corpo, per poter distinguere la corporeità in e da se stessa, e sebbene sia atto a interporci fisicamente e non «mathematice»<sup>71</sup> tra i corpi, non è designabile come natura fisica determinata, fenomenicamente distinta dalle altre. La negazione-determinazione operata dal vuoto non si dà come da un diverso, né come dal non-ente, bensì dal «neutrum... extremorum»<sup>72</sup>, ossia da una natura che in tanto è priva di ogni determinazione corporea, in quanto ha l'«aptitudine»<sup>73</sup> a porsi in relazione con ciascuna di esse. Solo in tal modo il termine può svolgere appieno la sua funzione, la quale non consiste semplicemente nel *determinare*<sup>74</sup>, ossia nell'interrompere la continuità corporea, ma altresì nel *mediare*<sup>75</sup> tra le superfici dei corpi differenti. Nello stesso istante in cui il vuoto *distingue* un corpo dall'altro, esso stabilisce una relazione tra gli stessi, ossia rende possibile la loro *contiguità*. Sia in quanto spazio, sia in quanto termine, il vuoto si rivela, dunque, ciò che permette il darsi e il concepirsi della relazione tra i molteplici individui che riempiono l'universo. La stessa funzione di termine è svolta, poi, da quel vuoto razionale, che permette la discrezione tra numeri e la distinzione tra enti matematici<sup>76</sup>, in quanto *non-numero* e *non-ente* matematico, ma atto a interporci, grazie alla sua neutralità, tra ogni numero o ente matematico. La nozione bruniana di vuoto, dunque, va al di là dell'orizzonte fisico, per costituirsi come condizione di possibilità e pensabilità della distinzione e della intermediazione *simpliciter*.

A dispetto della generale affermazione della non fenomenicità del vuoto, vi è, però, nello stesso *Acrotismus* un articolo in cui si ammette la possibilità del vuoto come mezzo materiale del movimento del corpo, alla stessa stregua di qualsiasi altro fluido, aria o acqua che sia<sup>77</sup>. La concessione che qui si fa all'esistenza del vuoto feno-

71. *Camoer. acrot.* (art. XXXVI), BOL I, 140.

72. *Ibid.*

73. *Infinito*, BOeuC IV 115.

74. *Camoer. acrot.* (art. XXXVI), BOL I, 140.

75. *Ibid.*

76. *Ibid.*

77. *Camoer. acrot.* (art. XXXV), BOL I, 135-39: confutando un argomento di Aristotele contro l'esistenza del vuoto in natura, Bruno sostiene che il movimento che si desse immediatamente nel vuoto non sarebbe costretto ad avvenire in istante, in quanto la velocità del corpo dipende anche da fattori diversi dalla resistenza opposta dal mezzo, che nel caso del vuoto è nulla.

menico non fa che confermare la problematicità della nozione bruniana di 'vacuo'. In primo luogo perché, contrariamente a quanto si è già riscontrato, essa costringe lo spazio a essere «corpus divisibile»<sup>78</sup>. In secondo luogo perché non si riesce a conciliare tale posizione con la natura trascendentale dello spazio, della quale non si può più dubitare dall'istante in cui il vuoto si scopre come condizione di possibilità non solo del movimento, non solo della distinzione-relazione, ma dell'esistenza stessa degli enti fisici. Tale posizione, dichiarata dalla *Lampas* e dal *De immenso*, ma anticipata nell'*Infinito* e deducibile dall'*Acrotismus*, concepisce il vuoto «inter physica omnia natura primum, et primo necessarium»<sup>79</sup>, ponendolo prima e al di là di tutti i corpi e, nello stesso tempo, di ogni condizione cui è sottoposto ciò che abita il mondo fisico, quali l'agire, il patire, la miscibilità, la penetrabilità, la formabilità, la locabilità, la durata, il movimento, il divenire<sup>80</sup>; prima e al di là della distinzione sostanza-accidente, come di ogni altra categoria<sup>81</sup> e non designabile neppure come 'ente': «non est ens neque non ens, sed verum, et horum quae sunt susceptaculum»<sup>82</sup>.

La trascendentalità del vuoto, per cui esso concorre molto più del termine e l'unità alla necessità dell'esistenza delle cose naturali<sup>83</sup>, lo rende concepibile su un duplice piano: nel momento stesso in cui si afferma come ricettacolo fisico dei corpi, dotato di dimensione, in alcun modo separabile dall'esistenza delle cose naturali<sup>84</sup>, ossia come *natura naturata*, lo spazio vuoto è anche il fondamento della fisicità, orizzonte ontologico e logico entro il quale tutto è e si intende, «natura quaedam a corporibus, corporumque partibus, et ac-

78. Ivi, p. 136.

79. *De immenso*, BOL I,<sub>1</sub> 231.

80. Cfr. ivi, pp. 231-33.

81. Lo stesso suo essere una 'quantità' risulta incommensurabile rispetto alla quantità corporea, a causa della sua ineguagliabile continuità, in alcun modo divisibile e mai delimitabile in una forma determinata: «Secundo quod continua quantitas, de illo non est dubitandum, cui nulla physicarum magnitudinum aequae potest esse continua, cujus quippe actualis divisio est impossibilis» (*De immenso*, BOL I,<sub>1</sub> 231).

82. *Lampas trig. stat.* (art. XXIII), BOL I,<sub>1</sub> p. 14.

83. *De immenso*, BOL I,<sub>1</sub> 233.

84. Cfr. ivi, p. 231: «a naturalium rerum existentia non ulla absolvi ratione potest».

cidentibus, physice et realissime distincta»<sup>85</sup> alla stessa stregua di una *natura naturans*<sup>86</sup>. Siamo, dunque, ricondotti alla questione – rilevata inizialmente nel suo aspetto terminologico – relativa al ruolo e alla dignità da assegnare nell'edificio filosofico bruniano a un soggetto fisico e trascendentale a un tempo.

Sembrerebbe che la fisicità dello spazio non debba esser concepita allo stesso modo della *intrinsicità* propria dei principi dell'universo indicati da Bruno nella *Causa*, quali la materia e la forma, che, pur essendo fondamenti ontologici, entrano nella composizione degli enti generabili e corrutibili. Infatti, mentre la materia e la forma sono predicabili come sostanza, in quanto identificano ciò di cui le cose sono costituite, lo spazio non è «neque substantia neque accidens, quia non est ex quo res sunt, neque quod est in rebus, sed potius in quo res localiter sunt»<sup>87</sup>. Il suo primato ontologico si rivela ancor più radicale non appena si rende nota la sua anteriorità rispetto agli stessi principi di forma e materia, poiché, a un'analisi più approfondita, è allo spazio che si deve ricondurre la spiegazione della possibilità del reale<sup>88</sup>. Infatti il *Chaos* precede la *Nox*, ossia la materia, e «non est a caussa seu ut caussatum, sed incaussabile prorsus, et est concaussa ante omnia, immo et ante corpoream et corporum actu caussam»<sup>89</sup>. Privato persino dello speciale senso di creazione assegnato alla materia e alla forma<sup>90</sup>, lo spazio vuoto assurge alla stessa dignità posseduta dall'Uno nella *Causa* in quanto fondamento dell'originaria determinazione forma-materia, rendendo a questo modo plausibile l'ipotesi della identificazione dello spazio vuoto con Dio, ovvero con quell'unica potenza semplicissima e assolutamente indifferente da cui derivano tutte le cose.

Dopo aver sottolineato la difficoltà di chiarire il problema del rapporto Dio-spazio vuoto, a causa della mancanza della sua esplicita trattazione nelle opere bruniane, Grant non vede che due possibili vie d'uscita: «is space a noncreating, passive entity coeternal with but independent of God, an entity functioning solely as a con-

85. Ivi, p. 299.

86. L'incongruenza è rilevata anche da H. Védrine, *op. cit.*, p. 255.

87. *De immenso*, BOL I, 232-33. Cfr. *Lampas trig. stat.* (art. XXIV), BOL III 14-15.

88. «Nisi vel totam possibilitatis rationem ad ipsum referre profundius sapiendo malimus» (*De immenso*, BOL I, 231-32).

89. *Lampas trig. stat.* (art. XV), BOL III 13; e anche ivi, pp. 10, 12.

90. Cfr. E. Grant, *op. cit.*, p. 191.

tainer and receptacle for the material universe? Or is space to be identified with God Himself, perhaps as the latter's immensity or as an attribute of the divine substance?»<sup>91</sup>. Escluso che lo spazio possa identificarsi con Dio o con un suo attributo, per il fatto che non è sostanza, non rimane, per Grant, che la prima alternativa, la quale, tuttavia, risulta manifestatamente eretica<sup>92</sup>, in quanto, in base a essa, «a positive physical quantity» sarebbe «uncreated, eternal, and totally independent of God»<sup>93</sup>.

Questa interpretazione potrebbe trovare conferma in certe dichiarazioni presenti nella *Lampas*, che collocano il vuoto all'estremo opposto della scala della natura rispetto al principio supremo, in qualità di fondamento co-primario per la costituzione dell'universo, senza fornire peraltro alcuna delucidazione di tale dualismo<sup>94</sup>. Senonché, Grant non prende in considerazione quest'opera. A ogni modo la sua soluzione non è condivisibile se si tiene conto degli assiomi della filosofia bruniana, i quali non smettono di affermare l'unicità del tutto. Una dualità originaria e irriducibile che distingue l'«efficiente» dal ricettacolo universale non sarebbe infatti concepibile all'interno di un'ontologia che si è adoprata con tanto vigore per superare ogni possibile dualismo di forma e materia, potenza e atto, *complicatio* e *explicatio*, in base al principio, enunciato nella *Causa*, per cui ogni distinzione presuppone un comune indistinto.

Assertore dell'alternativa opposta è N. Badaloni<sup>95</sup> per il quale lo spazio vuoto è da interpretare come Uno infinito, coincidenza indifferente di moto e quiete. Esso è infatti quella quiete, che non significa inerzia, ma potenza che è immediatamente anche il suo atto. In quanto possibilità del movimento dei corpi, lo spazio vuoto «riprende il tema della quiete di Dio dell'epicureismo antico, in quanto Dio è condizione del moto dei corpi finiti, ma non muove»<sup>96</sup>. Se, dunque, il Dio bruniano non è più concepibile, aristo-

91. *Ibid.*

92. *Ibid.*

93. *Ibid.*

94. Cfr. *Lampas trig. stat.* (art. XXIV), BOL III 42: «Dicitur basis lucis, quia cum duo habeantur infra et supra naturae scalae extremitates, ipsum inane in infimo et ipsa plenitudo in supremo, iuxta illud [Cabali] «vidi scalam.....um»»: da una parte, dunque, il vuoto o inane, dall'altra la pienezza, ovvero il Padre.

95. Cfr. N. Badaloni, *op. cit.*, pp. 57-66.

96. Ivi, p. 62.

telicamente, come il primo motore autore del movimento e del divenire del mondo fisico, né come l'efficiente che agisce su un substrato materiale, ma è quell'unica potenza che implica necessariamente il suo atto e se questa 'quiete', che implica in sé il movimento, coincide con lo spazio vuoto, l'Uno bruniano non si identifica, a parere di Badaloni, con l'unità di Dio, come era ancora in Cusano, ma con «la rappresentazione dell'unità materiale»<sup>97</sup>.

Tale posizione si conforma maggiormente a quell'istanza di unità assoluta e indistinta su cui si modella la filosofia bruniana e riesce a delineare adeguatamente quel movimento dialettico proprio del vuoto e della potenza divina, che, appena posti, sono già pieno e atto. Tuttavia, contrariamente a Grant, Badaloni non riesce a dar conto di quel dualismo *pater-vacuum* che, dichiarato nella *Lampas*, si ritrova latente nel resto delle opere bruniane, dove evidente risulta il discrimine tra i due: Dio, in quanto potenza assoluta *complicata*, è totalmente tutto in tutto e non si estende dimensionalmente per l'universo infinito come lo spazio, ma si pone al di là della stessa dimensionalità<sup>98</sup>. Ciò significa che lo spazio, il quale rispetto a Dio possiede già la determinazione dell'esserè dimensionale – e infatti non è definito 'primo' *simpliciter*, ma «inter physica omnia natura primum»<sup>99</sup> – si limita a essere condizione di possibilità dell'esistenza fisica degli enti, ma non dell'essere in sé, come fosse l'ipostasi immediatamente successiva alla potenza divina assolutamente indeterminata.

La sintesi con il primo principio non si dà nello spazio e nella dimensionalità, ma piuttosto in quella medesima nozione sottesa a tutte le accezioni di 'vacuo' – etere, spazio e termine<sup>100</sup> – ed estesa per analogia alla materia, secondo la quale il vuoto, in quanto fondamento della relazione degli enti fisici, è il *verum* di tutte le cose. Tutti gli enti hanno la loro verità, ossia debbono intendersi in quella assoluta indifferenza, o neutralità, alla luce della quale si comprende «l'opinion d'Anaxagora, che voleva ogni cosa essere in ogni

97. Ivi, p. 64.

98. Cfr. *Infinito*, BOeuC IV 85-7; *Causa*, BOeuC III 149-51, 205-7.

99. *De immenso*, BOL I, 231.

100. In *Camoer. acrot.* (art. XXXVII), BOL I, 142-43, Bruno tenta la sintesi tra le varie accezioni, le diverse funzioni, e i differenti aspetti del vuoto, riconducendoli tutti, tranne il vuoto-etere, a un unico soggetto che sostiene le diverse denominazioni.



cosa»<sup>101</sup>, per cui «alla proporzione, similitudine, unione et identità de l'infinito non più ti accosti con essere uomo che formica..., e però nell'infinito queste cose sono indifferenti»<sup>102</sup>. L'orizzonte ontologico e teleologico entro cui l'essere si costituisce e si intende è la 'vacuità' di determinazione che nello spazio, ma più radicalmente in Dio risulta ciò per cui essi comprendono tutto senza esser compresi a loro volta, senza dover rimandare ad altro fuori di sé. L'essenza prima è tutto quel che può essere in quanto, come lo spazio, il termine e l'etere, essa è 'altra' rispetto a ciascuna natura determinata, ossia assolutamente 'vacua' di ognuna e dunque atta a *riceverle* tutte:

perché quello che è tante cose diverse, bisogna che non sia alcuna di quelle particolari. Convieni a quello che è tutto, che escluda ogni essere particolare... che se avesse certe dimensioni, certo essere, certa figura, certa proprietà, certa differenza, non sarebbe assoluto, non sarebbe tutto... l'atto per esser tutto, bisogna che non sia qualche cosa<sup>103</sup>.

L'Uno-tutto è dunque una dialettica<sup>104</sup> il cui punto di partenza è un *Chaos* assoluto, una potenza assolutamente indeterminata, implicante necessariamente il suo 'pieno' o atto, che, a sua volta, non è che un infinito semplice, un'indifferenza incondizionata, una 'vacuità' di determinazione che si dà «per modo esplicato». Così è infatti inteso l'universo nella *Causa*:

Essendo medesimo et uno, non ha essere et essere; e perché non ha essere et essere, non ha parte e parte: e per ciò che non ha parte e parte, non è composto. Questo è termine di sorte che non è termine; è talmente forma che non è forma; è talmente materia che non è materia; è talmente anima, che non è anima: perché è il tutto indifferentemente, e però è uno, l'universo è uno<sup>105</sup>.

101. *Causa*, BOeuC III 135.

102. Ivi, p. 275.

103. Ivi, pp. 245-47.

104. La dialettica dell'Uno è convenientemente rappresentata da Bruno con l'immagine della sfera infinita presente nella *Lampas trig. stat.* (art. III), BOL III 39, per esprimere la natura del «Padre o Mente o Pienezza»: «Consequenter est sphaera infinita, in qua idem est centrum, diameter, circumferentia et dimensionum plentudo. Cum enim centrum possit esse linea, iam est linea; cum linea possit esse superficies, per transitum est superficies; cum superficies possit esse corpus, est corpus. Itaque idem est centrum et corpus et linea». Cfr. *Causa*, BOeuC III 275-77.

105. *Causa*, BOeuC III 273.

FABIO CENTAMORE

«OMNIA MUTANTUR, NIHIL INTERIT»:  
IL PITAGORISMO DELLE *METAMORFOSI*  
NELL'IDEA DI NATURA DI BRUNO

SUMMARY

Looking at the sources for some of Bruno's works, this article points out the influence of Ovid's *Metamorphoses* on the idea of nature. Bruno's account of the Pythagorean tradition, which he associates with Epicurean atomism, seems to derive from book XV of *Metamorphoses* and from the image of Pythagoras sketched out by Ovid. It is an eclectic Pythagoreanism, more Heraclitean than Neoplatonic. Both in Bruno and Ovid, man and the cosmos seem to be connected by the thenous thread of chance. Fortune governs man's destiny, and the world appears to man as pure and unceasing transformation. Divine harmony fades away in the amorphous mass of social conflicts which accurately mirror the cosmos, and becomes problematic.



Ut centri in magnum exglomerat se expansio gyrum,  
Conlectis atomis circum undique spiritus archi-  
tectus se infuso totum moderatur, adusque  
Tempus quo exactis numeris, vel stamine rupto  
Corporis, in centrum redimat se, et inde per amplum  
Recens se insinuet mundum, et hoc dicere mortem  
Suevimus...<sup>1</sup>.

In questi versi bruniani si avvertono echi e suggestioni diversi. Si parla di «atomi aggregati» (*conlectis atomis*) secondo la classica tradizione democriteo-epicurea: la vita è risultanza di aggregazioni atomiche, la morte effetto del conseguente scioglimento dei composti. «Ogni divisione, ogni disgregazione», sostiene Carlo Monti, «ricomducono all'atomo e qui si arrestano, essendo appunto esso indistruttibile ed insecabile»<sup>2</sup>. Il motivo portante della fisica di Bruno pog-

1. *De minimo*, BOL I,III 142, vv. 38-44.

2. C. Monti, *Introduzione* a G. Bruno, *Opere latine*, a cura di C. Monti, Utet, Torino 1980, p. 12. Il rapporto fra Bruno e Lucrezio viene approfondito in Id., *Inci-*

gia sulla dottrina materialista di Democrito ed Epicuro mediata attraverso l'opera di Lucrezio. Eppure, nel passo in oggetto, è presente un elemento assolutamente eterogeneo al modello atomista. Bruno accenna ad uno «spirito costruttore» (*spiritus architectus*), ad una forza interna al processo di aggregazione-disgregazione. Tale forza, impulso, spirito, è la ragione ordinatrice del ciclo vitale. Esplicandosi in ogni singolo elemento materiale, essa coordina l'armonia del composto, ne governa il ciclo vitale fino al momento della disgregazione. Ogni composto, dunque, nasconde un'anima, un'essenza che sopravvive alla distruzione del corpo. Lo stesso Monti afferma che tale anima «si esplica in tutte le sue membra, fino a che lo consente il corso vicissitudinale degli eventi. Ogni cosa dell'universo comprende tutta l'anima del mondo»<sup>3</sup>. Bruno, così, fonde motivi prettamente animisti alla dottrina atomista. L'influenza di Lucrezio sembra avere dei limiti determinati nell'ispirazione del Nolano<sup>4</sup>, nonostante si sia rilevato l'influsso di Lucrezio sulla sua opera<sup>5</sup>. Poco più avanti rispetto al passo precedente, infatti, Bruno afferma: «Quum rerum substantia minime sit dissolubilis, mortem non esse timendam, sed transitum expectandum sensit Pythagoras; ipsa quippe dissolutio quaedam est, quae non nisi composito advenit, quod nullum est substantia, sed adventitium»<sup>6</sup>. In questo caso termini chiaramente atomisti quali «dissoluzione» (*dis-*

*denza e significato della tradizione materialistica antica dei poemi di Giordano Bruno: la mediazione di Lucrezio*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1994, 2, pp. 75-87. L'importanza delle dottrine epicureo-atomiste nel pensiero di Bruno è stata rilevata anche da N. Badaloni, *La filosofia di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Firenze 1955 e Id., *Giordano Bruno. Tra cosmologia ed etica*, De Donato, Roma-Bari 1988.

3. C. Monti, *Introduzione*, cit., p. 13.

4. Si è discusso estesamente sui rapporti fra Bruno e l'atomismo. Cfr. P. H. Michel, *L'atomisme de Giordano Bruno*, in *La science au seizième siècle*, Colloque International de Royaumont (1-4 Juillet 1957), Herman, Paris 1960, pp. 251-63; Id., *La cosmologie de G. Bruno*, Herman, Paris 1962; F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Firenze 1968; A. M. Paterson, *The infinite worlds of Giordano Bruno*, Gnome Press, Springfield 1970; M. A. Granada, *Epicuro y Giordano Bruno: descubrimiento de la naturaleza y liberación moral. Una confrontación a través de Lucrece*, in *Historia, lenguaje, sociedad. Homaje a Emilio Lledó*, Editorial crítica, Barcelona 1989, pp. 125-41.

5. Felice Tocco, infatti, avvertiva che «agli occhi di Bruno adunque né la teoria di Epicuro, né quella di Leucippo e Democrito reggono» (F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Le Monnier, Firenze 1889, p. 378).

6. *De minimo*, BOL I,III 142-43.

*olutio*) e «composizione» (*compositio*), sono riferiti alla dottrina pitagorica. Vi è un elemento che non partecipa alla dissoluzione dei corpi e, anzi, costituisce il principio ordinatore del meccanismo atomico: «Solum per individuum animae substantiam sumus id quod sumus, quam circum veluti centrum quoddam ubique totum atomorum exglomeratio fit et agglomeratio»<sup>7</sup>.

Tutto ciò è in netto contrasto con lo stesso Lucrezio. Nel *De rerum natura*, infatti, si trova affermata esplicitamente la mortalità dell'anima individuale: «quare, corpus ubi interiit, periisse necessest/ confiteare animam distractam in corpore toto»<sup>8</sup>. Il timore della morte è annullato dalla coscienza della mortalità dell'anima e della completa dissoluzione dell'individuo nella dinamica atomica: «nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum,/ quandoquidem natura animi mortalis habetur»<sup>9</sup>. Diversamente, Bruno sostiene che «pro conditione qua anima se gessit in uno corpore, ad aliud sortiendum disponitur»<sup>10</sup>. Proprio questa stessa dottrina viene aspramente criticata da Lucrezio nel terzo libro del *De rerum natura*:

Sin animas hominum dicent in corpora semper  
ire humana, tamen quaeram cur e sapienti  
stulta queat fieri, nec prudens sit puer ullus,  
nec tam doctus equae pullus quam fortis equi vis<sup>11</sup>.

Bruno prende decisamente le distanze dal modello epicureo-lucreziano collegando la dinamica atomica alla dottrina pitagorica (in effetti, il capitolo in questione del *De minimo* si intitola significativamente *Ex proxime dictis concluditur mortem ad corporis substantiam non pertinere, multoque minus ad animam*). Questa operazione è da ricondurre, come già notava Monti, alla convinzione che il modello epicureo-lucreziano non garantisca la possibilità di configurare Dio come «fonte di tutti i numeri e fondamento sostanziale di ogni grandezza, assolutamente semplice, infinito ed immenso»<sup>12</sup>. Anche secondo Michel, Bruno tende a fare dell'atomo «un point où vient

7. Ivi, p. 143.

8. Lucrezio, *De rer. nat.*, III, 798-99.

9. Ivi, III, 830-31.

10. *De minimo*, BOL I,III 143.

11. Lucrezio, *De rer. nat.*, III, 760-64.

12. C. Monti, *Introduzione*, cit., p. 14. Egli, però, non analizza la tematica pitagorizzante al di fuori di un generico quadro neo-platonico. Lo stesso dicasi anche per K. Atanasijevic, secondo cui: «To his doctrine of the immortality of the soul

s'insérer l'âme du monde»<sup>13</sup>. In sostanza, Bruno cerca di incardinare il modello materialista entro una concezione di stampo platonizzante. Generalmente, infatti, la critica ha associato il pitagorismo bruniano ad una sorta di platonismo di marca ficiniana<sup>14</sup>. Ma, sebbene nei passi citati si noti chiaramente l'azione di una *mens* non composta da atomi, cioè spirituale, rimane tutto da definire il modello pitagorico che sta alla base della riflessione bruniana. Sembra ormai chiaro che le dottrine atomiste sono passate attraverso il filtro lucreziano; ma qual è il punto di riferimento per la dottrina pitagorica? Nello stesso luogo del *De minimo* citato in avvio, Bruno sembra darci qualche indizio:

I nunc stulte minas mortis fatumque timeto,  
Non audita ferunt Samii sacra verba parentis,  
I trepida ad voces stultorum, et somnia vulgi  
Fatalem incutiant terrorem<sup>15</sup>.

Si confronti tale passo con alcuni versi di Ovidio, i quali presentano la figura di Pitagora nell'ultimo libro delle *Metamorfosi* esponendone la dottrina:

Vir fuit hic ortu Samius; sed fugerat una  
et Samon et dominos, odioque tyrannidis exsul  
sponte erat. Isque, licet caeli regione remotus,  
mente deos adiit et, quae natura negabat  
visibus humanis, oculis ea pectoris hausit<sup>16</sup>.

Questo passo sembra complementare a quello di Bruno, non solo

Bruno ties the exposition of the doctrine of metempsychosis, established by the Pythagoreans and the neo-Platonists» (K. Atanasijevic, *The Metaphysical and Geometrical Doctrine of Bruno*, W. H. Green, St. Louis 1972, p. 28).

13. P. H. Michel, *L'atomisme de Giordano Bruno*, cit., p. 263.

14. L'espressione più rilevante di questa tendenza è il volume di F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge, London 1964 (tr. it., Laterza, Bari 1969). La Atanasijevic, invece, preferisce distinguere l'istanza metafisica da quella fisico-materialista: «The Pythagorean monad, analyzed to a greater depth, becomes in Bruno the basic metaphysical substance and the dismembered atom of Democritus and Epicurus, the basic physical substance» (K. Atanasijevic, *op. cit.*, p. 18).

15. *De minimo*, BOL I,III 141, vv. 1-4.

16. Ovidio, *Metam.*, XV, 60-64. Fra le pagine delle opere in italiano di Bruno, dal *Candelaio* ai *Furori*, ho rinvenuto ben 30 citazioni esplicite da Ovidio. Il dato acquisito significa che se si considera che, nelle stesse opere, Aristotele è citato 34 volte, Platone solo 18, Plotino 14 e Lucrezio 13. Il primato, però, spetta a Virgilio con 45 citazioni.

per il fatto che Pitagora vi viene presentato come cittadino di Samo, ma anche perché, così come nel *De minimo* si dice che le sue parole sono «sacre», allo stesso modo Ovidio lo avvicina agli dei. Inoltre se Bruno lamenta il fatto che le dottrine pitagoriche rimasero incomprese, Ovidio rimarca il fatto che solo Pitagora colse ciò che «la natura sottraeva agli sguardi umani». Ma il rapporto implicito fra il libro XV delle *Metamorfosi* e il capitolo III del primo libro del *De minimo* sembra farsi più evidente a proposito della mutazione. Ecco le parole del Pitagora ovidiano:

Cuncta fluunt, omnisque vagans formatur imago.  
Ipsa quoque adsiduo labuntur tempora motu,  
non secus ac flumen<sup>17</sup>.

Lo stesso concetto di stampo eracliteo è presente nel poema bruniano:

An non ipsa fluens vario cum tempore raptim  
Continuo mutata venit de partibus ultro  
Adscitis noviter, primis abeuntibu', moles?<sup>18</sup>.

Più evidente ancora appare il rapporto fra i seguenti passi relativi al mutamento nel corpo umano. Prima Ovidio:

Nostra quoque ipsorum semper requieque sine ulla  
corpora vertuntur, nec, quod fuimusve sumusve,  
cras erimus<sup>19</sup>.

Quindi Bruno:

Nunquid materies eadem tua corporis est nunc  
Partibus ac toto, qualis paulo adfuit ante?<sup>20</sup>.

Possiamo forse ipotizzare che il Nolano filtri la tradizione pitagorica attraverso il poema di Ovidio. In effetti Bruno aveva meditato sul quindicesimo libro delle *Metamorfosi*, come risulta dai versi ovidiani in bocca a Pitagora, ripresi da Bruno nel secondo dialogo del *De la causa, principio et uno* (1584):

O genus attonitum gelidae formidine mortis,

17. Ovidio, *Metam.*, XV, 178-80.

18. *De minimo*, BOL I,III 141, vv. 6-8.

19. Ovidio, *Metam.*, XV, 214-16.

20. *De minimo*, BOL I,III 141, vv. 9-10.

Quid Styga, quid tenebras et nomina vana timetis,  
 Materiam vatum falsique pericula mundi?  
 Corpora sive rogos flamma seu tabe vetustas  
 Abstulerit, mala posse pati non ulla putetis:  
 Morte carent animae domibus habitantque receptae.  
 Omnia mutantur, nihil interit<sup>21</sup>.

Non solo Bruno attinge liberamente al discorso di Pitagora, ma lo colloca nel medesimo contesto del menzionato capitolo terzo del libro primo del *De minimo*, il cui titolo sembra riprendere il passo della *Causa* dove Bruno afferma: «non gli corpi né l'anima deve temer la morte, perché tanto la materia quanto la forma sono principii constantissimi»<sup>22</sup>. Certamente cambiano i punti di vista. Qui si mettono in discussione le nozioni aristoteliche di causa e forma, mentre nel *De minimo* la fisica atomista viene riformulata secondo temi animistici. Eppure, nonostante questo, il problema è lo stesso: Bruno cerca di ridefinire la natura aristotelica in termini prettamente animistici; la causa e la forma vengono detti «principii constantissimi». Ma vediamo di analizzare meglio questo luogo della *Causa*. Nella *Proemiale epistola*, anticipando l'argomento del secondo dialogo, Bruno spiega che «si conchiude con Pitagora et altri..., come uno spirito immenso secondo diverse ragioni et ordini, colma e contiene il tutto»<sup>23</sup>. Proprio per tale ragione, «essendo questo spirito persistente insieme con la materia..., et essendo l'uno e l'altra indissolubili, è impossibile che in un punto alcuno cosa veruna vegga la corruzione, o vegna a morte secondo la sostanza»<sup>24</sup>.

Si ribadisce il tema che l'autore riprenderà nel *De minimo*: l'armonia intrinseca fra materia e spirito diventa il presupposto dell'incorruttibilità della sostanza. Tale presupposto sembra fortemente contrario alla dottrina esposta da Lucrezio:

Haud igitur faciunt animae sibi corpora et artus.

21. *Causa*, BOeuC III 141.

22. *Ibid.* Già Felice Tocco aveva osservato la rispondenza fra il capitolo terzo del primo libro del *De minimo* e questo passo della *Causa* (cfr. F. Tocco, *Le opere latine*, cit., p. 140, nota 1: «Ma il Bruno, qui [nella *Causa*] stoico platoneggiante, trae la sua ispirazione non da Lucrezio, bensì da Virgilio (*Aen.* VI, 724) e da Ovidio (*Met.* XV, 153) espressamente citati»).

23. *Causa*, BOeuC III 13.

24. *Ibid.*

Nec tamen est utqui perfectis insinuentur  
corporibus; neque enim poterunt subtiliter esse  
conexae neque consensu contagia fient<sup>25</sup>.

Per il poeta epicureo, corpo e spirito fanno parte di una realtà unica, sono aggregati atomici. Sono, quindi, composti instabili e destinati a perire una volta che gli atomi verranno rimessi in circolo. Bruno, invece, distingue l'elemento materiale atomico da un elemento animante non soggetto alla dissoluzione. Inoltre li definisce come «principii», cioè, secondo la stessa definizione bruniana, ciò «che intrinsecamente concorre alla costituzione della cosa, e rimane nell'effetto»<sup>26</sup>. La relazione fra materia e anima così come viene definita nel *De minimo*, ma già prefigurata nella *Causa*, è parte integrante del processo naturale. L'elemento animante è saldamente intrecciato alla materia, non si verifica processo naturale che non scaturisca da un impulso intrinseco alla materia stessa. Tale principio animatore è estraneo alla fisica epicurea esposta da Lucrezio proprio perché anima e corpo sono aggregati materiali. Come abbiamo visto, infatti, Lucrezio rifiuta l'armonia fra anima e materia. Così non è per il Pitagora di Ovidio:

Utque novis facilis signatur cera figuris  
nec manet, ut fuerat, nec formas servat easdem,  
sed tamen ipsa eadem est, animam sic semper eandem  
esse, sed in varias doceo migrare figuras<sup>27</sup>.

Attorno all'anima ruotano le dinamiche naturali, vale a dire, il cambiamento, il mutare delle forme. Il principio animante rimane sempre identico, ma la realtà fenomenica si realizza nella plasmabilità delle singole figure. Il trasmigrare dell'anima viene associato da Ovidio alla plasmabilità; cambiare dimora corporale equivale a mutar forma, aspetto esteriore. Il movimento fenomenico avviene dall'interno verso l'esterno e attorno al principio animale. Non c'è alcun genere di trascendenza, l'anima è un elemento perfettamente calato nell'ambito della fisica. Non solo, dunque, anima e forma

25. Lucrezio, *De rer. nat.*, III, 737-40.

26. *Causa*, BOeuC III 111.

27. Ovidio, *Metam.*, XV, 169-72. Notare l'uso ambiguo dei termini «figura» e «forma». Il «cera figuris» del v. 165, per esempio, rimanda al «varias figuras» (v. 172): «corpus» e «figura» sono usati come sinonimi. Cfr. ivi, I, 1-2: «In nova ferit animus mutatas dicere formas/ corpora».



corporale interagiscono inestricabilmente, ma fanno parte dell'eterno cosmo naturale. Tutto è mutamento: «Nec species sua cuique manet, rerumque novatrix / ex aliis alias reparat natura figuras»<sup>28</sup>. Dalle forme si generano altre forme per esclusivo impulso animale. L'attività naturale si esplica attraverso processi puramente animali, dall'interno degli stessi corpi. Il passaggio ad altro è sollecitato da forze immanenti al cosmo naturale. Se Ovidio attribuisce all'anima il ruolo di principio-cardine della mutazione, Bruno utilizza termini che muovono verso la stessa linea teorica:

Da noi si chiama «artefice interno», perché forma la materia, e la figura da dentro, come da dentro del seme o radice manda et esplica il stipe, da dentro il stipe caccia i rami, da dentro i rami le formate brancie, da dentro queste ispiega le gemme, da dentro forma, figura, intesse, come di nervi, le frondi, gli fiori, gli frutti<sup>29</sup>.

Il plotiniano «artefice interno» viene calato in un contesto nettamente ovidiano, come testimonia l'uso ricorrente dei termini «forma» e «figura». Il cambiamento della figura esterna è ordinato da impulso interno e tutto vive in quanto parte di un organismo cosmico. Attraverso il mutamento, inoltre, si esprime anche la continuità della materia; sebbene la forma muti «sedie e vicissitudine», conserva la sua identità sostanziale:

Le formi esteriori sole si cangiano, e si annullano ancora, perché non sono cose, ma de le cose; non sono sustanze, ma de le sustanze sono accidenti e circostanze<sup>30</sup>.

Il mutamento, insomma, lungi dal rappresentare la caducità delle cose, ne indica la continuità sostanziale. L'instabilità fenomenica è manifestazione di una totalità armonica, scandisce il ritmo perenne della vita cosmica. Il cosmo lucreziano, invece, si rinnova attraverso la morte; ogni spostamento degli elementi dell'aggregato rappresenta la morte del composto:

28. Ovidio, *Metam.*, XV, 252-53. Un'analisi dell'idea di natura come sistema nel poema ovidiano è operata da J. K. Sleglov, *Alcuni tratti strutturali delle «Metamorfosi»*, in *I sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico*, a cura di B. Facconi e U. Eco, Bompiani, Milano 1969, pp. 133-50.

29. *Causa*, BOeuC III 117. Pur collegando questo passo al *De minimo*, Tocco non ne intravede le suggestioni ovidiane.

30. *Causa*, BOeuC III 139.

Traiciuntur enim partes atque ordine migrant;  
quare dissolui quoque debent posse per artus,  
denique ut intereant una cum corpore cunctae<sup>31</sup>.

Il cambiamento avviene attraverso l'interruzione, in seguito alla dissoluzione della forma individuale. La singola individualità cessa di esistere nel momento in cui i suoi elementi tornano in circolo. Morte e vita non sono fasi di un organismo cosmico, sono i limiti dell'esistenza individuale che, una volta disgregata, perde definitivamente l'identità stessa. In questo caso la dottrina di Lucrezio non sembra collimare con la visione bruniana:

Immutabile enim quiddam superare necessest,  
ne res ad nilum redigantur funditus omnes;  
nam quodcumque suis mutatum finibus exit,  
continuo hoc mors est illius quod fuit ante<sup>32</sup>.

Questo passo sembra antitetico alle parole di Pitagora, che Ovidio mutua sapientemente dallo stesso poema lucreziano nel seguente modo:

Nec perit in toto quicquam, mihi credite, mundo,  
sed variat faciemque novat; nascique vocatur  
incipere esse aliud, quam quod fuit ante, morique  
desinere illud idem. Cum sint huc forsitan illa,  
haec translata illuc, summa tamen omnia constant<sup>33</sup>.

Per Ovidio, dunque, come per Bruno, il mutamento non intacca la sostanza dell'individuo, ma riguarda le forme particolari, le «sedie» e «vicissitudini». E qui Ovidio si contrappone proprio a Lucrezio rovesciandone il punto di vista (notare la posizione di quel «quod fuit ante»). Per Lucrezio, infatti, cambiamento equivale ad uscita dai propri confini, perdita della propria identità. L'atomo, dunque, è garanzia dell'immutabilità del cosmo. Senza i componenti atomici la dinamica fenomenica cadrebbe nel completo annichilamento. La trasformazione di un forma in un'altra, così, è vista come un cambiamento irreversibile. Uscendo dalla sua forma propria, l'individuo muore; senza il meccanismo di aggregazione-dissoluzione ri-

31. Lucrezio, *De rer. nat.*, III, 757-59.

32. Ivi, I, 790-93.

33. Ovidio, *Metam.*, XV, 254-58. Cfr. questo passo con quello del *De rer. nat.*, III, 303-7, dove viene espresso analogo concetto ma in un contesto del tutto opposto.

marrebbe il semplice nulla. Non solo, dunque, Lucrezio non ammette alcun genere di principio distinto dall'atomo, ma nemmeno alcuna garanzia di conservazione dell'entità individuale. Nel momento in cui gli atomi sciolgono l'aggregato muore l'anima e l'individuo stesso. Il mutamento, quindi, causa la morte del composto individuale, sia esso cosa, vegetale, animale o uomo. Su questo punto Lucrezio è categorico: «Quod mutatur enim dissolvitur, interit ergo»<sup>34</sup>. Ovidio sembra, invece, opporsi proprio a questa concezione. Il Pitagora delle *Metamorfosi*, infatti, capovolge il senso del verso lucreziano affermando: «Omnia mutantur, nihil interit»<sup>35</sup>. Bruno, si ricorderà, cita proprio quest'ultimo verso nel dialogo secondo della *Causa*. Non è tutto qui. Bruno non si limita soltanto a citare Ovidio, egli sembra appropriarsi del principio espresso dal Pitagora ovidiano fin dal 1582. Ecco, infatti, cosa dice alla signora Morgana nel *Candelaio*: «il tempo tutto toglie e tutto dà; ogni cosa si muta, nulla s'annihila»<sup>36</sup>. Da qui la particolare concezione ciclica dell'umana vicissitudine: «però, qualunque sii il punto di questa sera ch'aspetto, si la mutazione è vera, io che son ne la notte, aspetto il giorno, e quei che son nel giorno, aspettano la notte»<sup>37</sup>. Vi è un sapore ovidiano anche in queste righe, come sembra se le confrontiamo ancora con il discorso di Pitagora:

34. Lucrezio, *De rer. nat.*, III, 756. Questo verso sembra smentire Monti: «tanto per Lucrezio quanto per Bruno nulla si disperde, nulla perisce, tutto muta e tutto si trasforma» (C. Monti, *Incidenza e significato*, cit., p. 81).

35. Ovidio, *Metam.*, XV, 165.

36. *Candelaio*, BOeuC I 13.

37. Ivi, p. 14. Nicola Badaloni commenta diversamente questo stesso passo. «Il richiamo», egli dice, «all'eterno movimento... ha certamente sapore democriteo ed epicureo», (N. Badaloni, *Giordano Bruno*, cit., p. 25). Nemmeno Michele Ciliberto nota la suggestione ovidiana latente: «è qui che affiora, estesamente, il motivo della vicissitudine universale della luce e delle tenebre, dell'ignoranza e della sapienza. Simmetricamente viene avanti, e si precisa, la concezione bruniana dell'essere e dell'apparire, dell'eterno e dell'immutabile, della vita e della morte (secondo un'impostazione che già si intravede nel *De Umbris*)» (M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Laterza, Bari-Roma 1990, p. 21). Anche Pasquale Sabbatino, infine, orienta il suo commento in un altro senso: «Frequente e persistente in tutta l'opera di Bruno è la sequenza della notte e delle profonde tenebre. L'immagine è davvero capitale e affonda le radici nella visione della tragedia del presente, della fine di un secolo e dell'esaurirsi della civiltà rinascimentale» (P. Sabbatino, *Giordano Bruno e la «mutazione» del Rinascimento*, Olschki, Firenze 1993, p. 11). Sabbatino, in verità, prende in esame il rapporto con Ovidio solo in relazione al mito di Atteone descrivendone le trasformazioni letterarie fra Petrarca e Bruno. Mancano riferimenti ad una possibile influenza ovidiana nell'idea di natura e nella concezione della fisica bruniana (cfr. ivi, pp. 128-48).

Cernis et emensas in lucem tendere noctes,  
et iubar hoc nitidum nigrae succedere nocti<sup>38</sup>.

Ci troviamo di fronte ad un pitagorismo assolutamente eclettico e difficile da collocare nell'ambito del pensiero antico. Luigi Alfonsi sostiene che il libro XV è «permeato di pensiero empedocleo-pitagorico ed eracleo, ma rivissuto nella sintesi posidoniana, con frequente ed esplicita affermazione di panteismo stoico e di immortalità dell'anima»<sup>39</sup>. Ad ogni modo, ciò che interessa osservare è che la natura ovidiana, esattamente come quella bruniana, è profondamente animata: un organismo cosmico che contiene in sé il suo stesso principio animatore. Sebbene realtà spirituale, l'anima di Ovidio, come la mente ordinatrice di Bruno, non è trascendente e non garantisce ordini provvidenziali. Semplicemente le cose accadono, al giorno succede la notte per intrinseca mutazione. La struttura stessa del poema ovidiano, in effetti, sembra riflettere «il senso di un'esistenza continuamente mutevole, incerta, vissuta dagli uomini in balia degli eventi, vittime del gioco del caso o del capriccioso arbitrio degli dei»<sup>40</sup>. Non c'è traccia alcuna di provvidenza, ad esempio, nell'episodio di Atteone. Tutto inizia per pura combinazione:

Dumque ibi perluitur solita Titania lynpha,  
ecce nepos Cadmi dilata parte laborum  
per nemus ignotum non certis passibus errans  
pervenit in lucum<sup>41</sup>.

Allo stesso modo, è una circostanza casuale a focalizzare le attenzioni di Giove su Callisto:

Dum redit itque frequens, in virgine Nonacrina  
haesit, et accepti caluere sub ossibus ignes<sup>42</sup>.

Nessun disegno preordinato nel cosmo ovidiano, ma solo sviluppi concatenati di episodi del tutto casuali. Una volta innescata la scin-

38. Ovidio, *Metam.*, XV, 186-87.

39. L. Alfonsi, *L'inquadratura filosofica delle «Metamorfosi»*, in *Ovidiana, Recherches sur Ovide*, a cura di N. I. Herescu, Gallimard, Paris 1958, p. 269.

40. G. Rosati, *Il racconto del mondo*, in Ovidio, *Metamorfosi*, a cura di G. Rosati e R. Corti, Rizzoli, Milano 1994, pp. 8-9.

41. Ovidio, *Metam.*, III, 173-76. Per un inquadramento del mito di Atteone fra Petrarca e Bruno, cfr. P. Sabbatino, *op. cit.*, pp. 128-48.

42. Ovidio, *Metam.*, II, 409-10.

tilla, le tragedie personali si dipanano secondo l'inesorabile ordine consequenziale. Atteone non potrà evitare la punizione alla sua intrusione fortuita; Callisto sarà trasformata in orsa soltanto perché, per caso, Giove nota la sua bellezza. Il caso svolge un ruolo dominante anche nella commedia di Bruno. Tutti rimangono vittime della fortuna, che trascina i personaggi verso la conseguente sconfitta. Bonifacio viene crudelmente beffato, Bartolomeo truffato del bene a lui più caro: il denaro. Manfurio dileggiato, derubato e bastonato. Perfino Giovan Bernardo, unico in grado di padroneggiare le regole del gioco sociale, viene tradito dalla fortuna, elemento incontrollabile dall'abilità umana:

tutti gli errori che accadeno, son per questa fortuna traditora... Questa fa onorato chi non merita, dà buon campo a chi nol semina, buon orto a chi nol pianta, molti scudi a chi non le sa spendere, molti figli a chi non può al-  
levarli, buon appetito a chi non ha che mangiare, biscotti a chi non ha denti<sup>43</sup>.

Arbitro imparziale del gioco sociale, la fortuna rimette Giovan Bernardo sullo stesso piano delle sue vittime. L'uomo è chiamato a fare i conti con la fortuna, poiché non vi è garanzia alcuna di giustizia divina o di volontà superiore. La fortuna, infatti, non agisce secondo un determinato disegno, un fine ultimo che appaghi ogni genere di frattura sociale. Né Bruno né Ovidio offrono la visione del migliore dei mondi possibili, dal momento che l'organismo cosmico non agisce secondo disegni divini. Nella *Causa* Bruno nega qualsiasi ricorso ad ordini trascendenti: «estra et oltre lo infinito essere non è cosa che sia: non avendo estra né oltra»<sup>44</sup>. Più evidente appare tale concezione se si considera che essere ed universo tendono a coincidere. L'universo, infatti, «comprende tutto lo essere e tutti i modi di essere»<sup>45</sup>. Tutto ciò sembra estraneo a qualsiasi genere di *pia philosophia*; a qualsiasi tentativo, cioè, di trasfigurare il cosmo (umano, ma soprattutto naturale) come riflesso di un ordine trascendente e divino. Bruno si allontana dalla visione platonica di Ficino, si allontana da qualsiasi visione provvidenzialista e conciliatoria<sup>46</sup>. Certamente ogni cosa, ogni singolo mutamento è già presente nella vi-

43. *Candelaio*, BOeuC I 375. Sul tema della fortuna cfr. le considerazioni di N. Badaloni, *Riflessioni sul tema dell'individuo' nella concezione metafisica e morale di G. Bruno*, in «Nouvelles de la République des Lettres», 1994, 2, pp. 31-45.

44. *Causa*, BOeuC III 216-17.

45. Ivi, pp. 84-5.

46. Ficino, invece, ribalta i termini del rapporto uomo-natura inserendovi il tema

cenda dell'universo: «nihil sub sole novum»<sup>47</sup>. Ma si tratta di movimenti necessari e fisiologici, che si agitano all'interno di un organismo animato e infinito. L'essere umano non può essere considerato interfaccia spirituale, principio armonizzatore di un simile creato. Lungi dall'essere un centro spirituale, un riflesso della volontà divina, l'uomo è costantemente in lotta con la fortuna. Le sue abilità possono garantirgli la riuscita nell'azione, ma solo a patto che la fortuna non giri la ruota del caso. La visione pitagorico-ovidiana del mutamento non contravviene alla legge di necessità, né prelude ad una visione provvidenzialista. Tutto ciò si riflette nel pensiero di Bruno nel modo che abbiamo visto affiorare. Da un lato, cioè, viene assicurata la conservazione dell'individualità all'interno delle dinamiche cosmiche; dall'altro non vi è più la garanzia di conciliare individuo e cosmo. Tutto viene demandato ad una dimensione sociale alquanto problematica e ricca di fratture. A questo punto si situa la coscienza della crisi dell'ideale umanistico che emerge dalle pagine del *Candelaio*.

teologico. Alfonso Ingegno spiega così tale processo: «sceso su quel terreno cosmologico che era quello su cui occorreva affrontare e battere gli avversari, riconosciuto il reale valore delle leggi naturali nei confronti dell'uomo, Ficino veniva relativizzando le stesse nozioni di destino e di fato e le faceva risiedere in ultima analisi nell'autonoma decisione dell'anima individuale, cosicché libertà dell'uomo e insegnamento divino attraverso la rivelazione, una volta definita la loro funzione e il loro legame con la vita del cosmo, si aprivano come realtà del mondo fisico per regolarlo anziché essere soggetti alle sue leggi» (A. Ingegno, *Filosofia e religione nel Cinquecento italiano*, Sansoni, Firenze 1977, pp. 16-7).

47. Il motto dell'Ecclesiaste assurge qui a sintesi di una concezione a mio avviso tendenzialmente laicizzante ed immanentista: la natura nulla crea e nulla distrugge. Su questo punto, infatti, Lucrezio e Ovidio concordano. «Nec rerum summam commutare ullā potest vis», dice infatti il primo (*De rer. nat.*, II, 303), «summa tamen constant» gli fa eco il secondo (*Metam.*, XV, 258).

ORNELLA FARACOVÌ

## SULL'OROSCOPO DI CAMPANELLA

### SUMMARY

A Jewish astrologer and necromancer by the name of Abraham read in the nativity of Campanella the profile of the future Messiah, ruler of the world. The prophecy, confirmed to Campanella by a German astrologer, was based on a incorrect application of some indications in Ptolemy and showed traces of contamination from messianic expectations and from Arabic technical calculations of conjunctions, practised by medieval Jewish astrologers and widely diffused for centuries, with variations, in the Christian West. This prediction was very likely connected not only to the origins of the conspiracy but also to Campanella transformation from youthful scepticism to an acceptance of a version of astrology which contained a number of prophetic and magical elements. The failure of his dreams of renewal and the hard personal circumstances which followed never induced Campanella to deny the validity of the art, which indeed he defended many times from the incompetence of its practitioners, perhaps silently numbering among the pseudo-astrologers the two unknown authors of the unfounded prognostication.



Le tracce dell'oroscopo di Campanella emergono dai documenti del processo napoletano, circondate da una singolare aura di eccezionalità<sup>1</sup>. Fra' Tommaso, ricordano fra sconcerto e ammirazione i testimoni, si sentiva chiamato ad essere monarca del mondo e dare nuove leggi, giusto il responso formulato, una decina d'anni prima, da un Abramo astrologo e negromante ebreo che gli aveva predetto un destino di legislatore e Messia. La predizione era stata poi confermata, alla metà degli anni Novanta, da un astrologo tedesco incontrato nelle carceri dell'Inquisizione romana. Il tema viene fatto riemergere, con aperta malevolenza, in una lettera, datata 1609, dell'infido Schoppe, che così argomenta: il carcere, tutto ben considerato, è luogo tutt'altro che inadatto ad un uomo tanto pazzo da

1. Il termine *oroscopo* – che nel lessico astrologico designò originariamente il punto ascendente – verrà utilizzato in queste pagine, seguendo l'uso ormai prevalente, come equivalente delle espressioni *tema natale*, *natività*, *genitura*. Per maggiori chiarimenti sul significato astrologico dei termini si veda H. J. Gouchon, *Dizionario di astrologia*, Milano 1980.

proclamarsi superiore, per ragioni astrologiche, persino a Cristo<sup>2</sup>. Lasciamo per il momento da parte il riferimento, sul quale dovremo tornare, all'oroscopo di Cristo. Avanziamo subito, invece, l'ipotesi che l'immagine di quel tema natale, e della sua solenne interpretazione, fosse venuta profondamente ad intrecciarsi con l'alto sentire di sé che presiede prima al disegno della congiura, poi alla tenace, diuturna, straordinaria resistenza alle torture, alla prigionia, alle delusioni, all'avvilimento. Sia che il giovane Campanella avesse fatto davvero propria l'immagine di sé come Messia ebraico<sup>3</sup>, sia che si riservasse il più circoscritto ruolo di profeta del ritorno del Messia cristiano, come sostenne a partire dalla *Secunda delineatio defensio-num*, scritta nei primi mesi del 1600, certo quella lettura della sua natività dovette, nella sua esperienza, contare non poco. Possiamo immaginarne il profilo alle radici di quella decisione di contrapporre al processo inquisitorio la simulazione della pazzia, che Campanella affermerà di aver compiuto, a prezzo di sofferenze alle quali ogni altro avrebbe preferito la morte, in nome della accettazione del compito profetico cui si sentiva chiamato<sup>4</sup>. Possiamo di nuovo vederla in filigrana nel riferimento ai talenti ricevuti da Dio, che sarebbe stato illegittimo lasciare infruttuosi rinunciando a scrivere, come i nemici e la sorte sembravano voler imporre. Non è nemmeno impossibile supporre la traccia nei testi poetici nei quali più tormentosa si fa la consapevolezza dello scarto tra il grande compito evocato dai responsi astrologici e la durezza della sorte che concretamente dovette soffrire, mentre la preghiera incessante per il riacquisto della libertà fa nodo con domande che sempre di nuovo si ripresentano: perché Dio permette che i suoi profeti sembrino mentire? Perché tollera il trionfo dei malvagi, e sembra voler perdere i buoni?<sup>5</sup>. Sono molti gli spunti autobiografici che con la

2. Sull'Abramo astrologo e negromante ebreo cfr. Amabile, *Congiura*, III, doc. 328, p. 282; sul «valentuomo astrologo dalle parti di Germania», ivi, doc. 296, pp. 229-230; sui riferimenti al ruolo di legislatore e Messia nelle testimonianze di Cesare Pisano e Tommaso Caccia, ivi, pp. 140 e 244. La lettera di G. Schoppe a G. Faber, del 17 marzo 1609, è in Amabile, *Castelli*, II, doc. 153, p. 46.

3. La discussione dei diversi aspetti del rapporto fra Campanella e l'ebraismo esula dai limiti del presente lavoro. È significativo comunque che in diversi scritti della maturità egli si consacrò al compito della conversione degli ebrei: cfr. *Per la conversione degli ebrei (Quod reminiscuntur, libro III)*, a cura di R. Amerio, Firenze 1955, oltre al *De gentilismo non retinendo*, Parisiis 1636.

4. Cfr. ad es. *Lettere*, p. 79.

5. Cfr. ad es., all'interno della *Scelta d'alcune poesie filosofiche* in *Op. lett.*, p. 281, il



suggerzione di quell'oroscopo possono essere messi in rapporto: dal tema del teatro del mondo, dove i ruoli non sono sempre congruenti con le maschere, e solo alla fine si saprà chi avrà svolto meglio la propria parte, alla denuncia dell'oscurità del presente, nel quale i valori sono stravolti, e politici e machiavellisti, peste del tempo, sembrano imperversare impuniti<sup>6</sup>. Ce n'è abbastanza, comunque, per convincerci dell'opportunità di osservare quell'oroscopo più da vicino.

Il tratto della carta natale sul quale richiamano concordemente l'attenzione le testimonianze dei congiurati, e la più tarda notazione di Schoppe, è la quantità di pianeti che in essa occupa i gradi vicini all'ascendente. Questa la dichiarazione di Pietro Presterà, il compagno più caro e più fidato:

... me disse che tutti gl'altri uomini che di niente erano venuti a qualche dignità o imperio avevano avuti solamente tre pianeti ascendenti favorevoli, ma che esso n'avea sette, e che per questo aspettava la monarchia del mondo, come anco li fu detto da un valentuomo astrologo dalle parti di Germania che si trovava nell'Inquisizione<sup>7</sup>.

Leggermente diversi i riferimenti numerici contenuti nella lettera di Schoppe, secondo il quale Campanella metteva in evidenza che «se Cristo aveva soltanto cinque pianeti nell'ascendente, lui ne aveva sei»<sup>8</sup>.

Accantoniamo ancora per qualche momento la questione dell'oroscopo di Cristo, ed affrontiamo invece l'esame di quello di Campanella. Per farlo, ricorreremo all'aiuto di quel personaggio singolare che fu don Orazio Morandi, l'abate di Santa Prassede processato per volere di Urbano VIII nel 1630, morto misteriosamente nello stesso anno nelle carceri romane. Sebbene infatti Campanella faccia in più luoghi riferimento alla propria carta natale, non sem-

*Madrigale 6, Canzone seconda del medesimo tema, del gruppo Quattro canzoni. Dispregio della morte. Ma il tema ritorna più volte, anche in Che gli uomini seguono più il caso che la ragione nel governo politico, e poco imitan la natura, ivi, p. 123, o nelle Orazioni tre in salmodia metafisicale congiunte insieme: Canzone seconda, Madrigale I, ivi, p. 253, e nello stesso gruppo, Canzone terza, Madrigale 8, p. 269.*

6. Cfr. nell'esposizione che segue *Gli uomini son giuoco di Dio e degli angeli*, ivi, p. 122: «il destino divino ordinò non sempre essere re chi è vestito di maschera regia». Lo stesso tema in *L'opacità del male e il disincanto del profeta*, a cura di G. Ernst, «Bruniana e Campanelliana», II (1996), n. 1-2, p. 108.

7. Cfr. Amabile, *Congiura*, III, doc. 296, pp. 229-230.

8. Lettera di G. Schoppe a G. Faber, cit., p. 46.

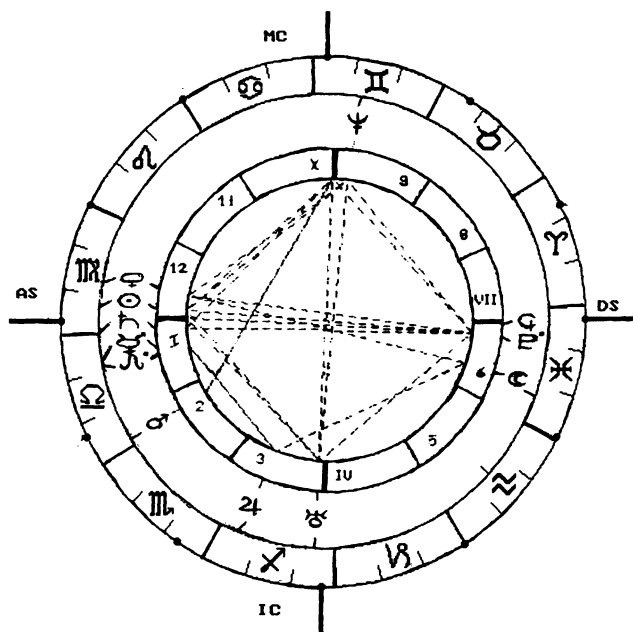
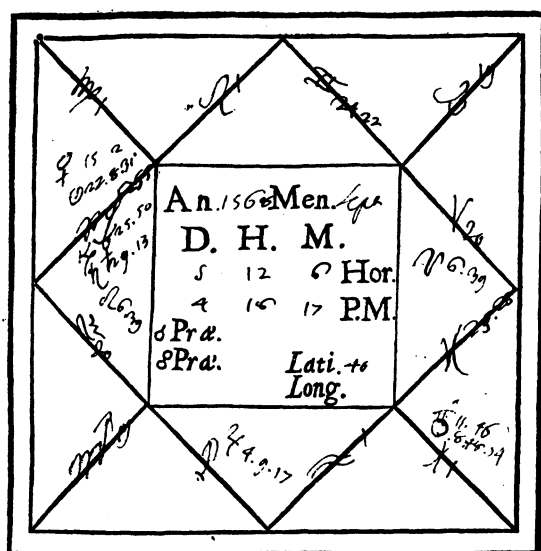
bra averne lasciato alcuna redazione<sup>9</sup>. Fra i documenti del processo di Morandi, insieme ad una notevole quantità di natività di cardinali, papi e personaggi illustri (tra i quali Galileo), esiste invece un grafico natale di Campanella, pubblicato da Germana Ernst nel 1991<sup>10</sup>. Morandi dà come ora della nascita – avvenuta a Stilo il 5 Settembre 1568, secondo il calendario giuliano – le 6 e 17 del mattino (ora locale). Nella figura che segue sono riportati il grafico da lui tracciato e quello che si ottiene ricalcolandone i dati via computer<sup>11</sup>.

Se invitassimo un astrologo del nostro tempo ad esaminare il secondo grafico, vedremmo con molta probabilità la sua attenzione attratta anzitutto da due elementi. In primo luogo, lo spettacolare ed inquietante reticolo di quadrati e opposizioni (gli aspetti, ricordiamo, che l'astrologia di tutti i tempi ha concordemente indicato come negativi); in secondo luogo, la stretta congiunzione di Saturno con l'Ascendente e la forte occupazione della prima casa, che ospita Saturno, Mercurio, il nodo Nord, e forse (se si ammette la possibilità che l'ora indicata da Morandi non sia esattissima, e la nascita sia avvenuta qualche minuto prima) anche il Sole. In sede di interpretazione, il nostro astrologo diagnosticherebbe più o meno un temperamento spigoloso ed inquieto, dominato da un bisogno esorbitante di autoaffermazione (Sole opposto a Plutone) e da un acceso idealismo (Nettuno culminante); illuminato da grandi doti di intelligenza (Saturno congiunto a Mercurio), ma tendenzialmente privo di tempismo e di senso delle opportunità (Sole quadrato a Urano, opposizione fra Urano e Nettuno), con forte inclinazione al vittimismo e all'autocommiserazione (Luna in Pesci, opposta a Venere). Nulla, dunque, che possa ricordare i responsi dell'astrologo e negromante ebreo, e del valentuomo delle parti di Germania. Come spiegare la distanza fra i due tipi di diagnosi?

9. L'unico grafico natale redatto da Campanella a noi pervenuto è, come è noto, quello di Filiberto Vernat, pubblicato da Luigi Firpo in *Un inedito autografo campanelliano. (Calculus nativitatis domini Philiberti Vernati)*, «Atti della Reale Accademia delle scienze di Torino», CLVI (1938-1939), vol. 74, t. II, pp. 273-305.

10. La natività è in G. Ernst, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano 1991, p. 158. Su Orazio Morandi e i suoi interessi astrologici, ivi, p. 274 sgg.; ma cfr. anche, della stessa autrice, *Scienza, astrologia e politica nella Roma barocca. La biblioteca di don Orazio Morandi*, in *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di E. Canone, Firenze 1993, pp. 217-252.

11. Il tema è stato redatto con l'aiuto di Grazia Mirti, cui rivolgo il mio ringraziamento.



L'oroscopo di Campanella nella redazione di Orazio Morandi e nella versione computerizzata

Le natività tracciate fra '500 e '600, ovviamente, non potevano registrare le posizioni dei pianeti transaturniani, né servirsi della domificazione placidiana, adoperata dal nostro computer. Anche le effemeridi usate nei due casi sono diverse<sup>12</sup>, ciò che rispetto al grafico di Morandi modifica sensibilmente la posizione di Mercurio, che in esso è posto a 25° 50' in Vergine, mentre nel nostro è retrogrado in Bilancia a 6° 02', con ciò passando dalla dodicesima alla prima casa. Sono sufficienti questi elementi a dar conto della diversità delle analisi che abbiamo descritto? Per sincerarcene, immaginiamo di chiedere al nostro astrologo di esaminare il grafico secentesco. Il risultato che otterremo sarà più o meno il seguente: non si farà più riferimento alle difficoltà esistenziali connesse a quadrati e opposizioni che da quel grafico sono assenti (si formano infatti tutti, tranne l'opposizione Luna-Venere, con il concorso di Urano, Nettuno e Plutone), ma verrà ripetuta la diagnosi circa i rischi di ipertrofia dell'io, aggravati dal collocarsi l'Ascendente al grado 25° della Vergine, con conseguente congiunzione fra Ascendente e Sole. Di nuovo, nulla che evochi in alcun modo, qualunque significato voglia darsi a tali espressioni, il riformatore o il monarca del mondo. Da dove scaturiva, dunque, un responso tanto solenne, ma anche, tecnicamente, tanto poco sostenibile? Per rispondere dobbiamo tener conto almeno di due elementi. Il primo è una pagina del quarto libro della *Tetrabiblos* di Claudio Tolomeo; il secondo, l'orizzonte di riferimento fornito dalla contaminazione fra aspettative messianiche e congiunzionismo arabo, i cui incunaboli sono nella cultura ebraica medievale, ma che variando di poco la sua forma conobbe notevole fortuna nell'Occidente cristiano tardomedievale e rinascimentale, per prolungarsi, attraverso l'età della Riforma, fino a tutta l'epoca delle rivoluzioni inglesi.

Il passo di Tolomeo suona così:

Quando ambedue i luminari sono in segni maschili, e sono ambedue angolari o anche uno solo, soprattutto quello della setta, e sono scortati dai cinque pianeti, il Sole da quelli orientali, la Luna da quelli occidentali, i nativi diverranno re. E se anche gli astri di scorta hanno posizione angolare e

12. Dal catalogo dei libri della biblioteca di Morandi apprendiamo che l'abate possedeva le *Effemeridi* del Magini, quelle di Davide Origano e di Andrea Argoli, oltre a quelle ormai invecchiate di Giovanni Stadio. La biblioteca comprendeva anche le *Tabulae directionum* del Regiomontano, che sul finire del secolo XV aveva proposto un importante sistema di domificazione (Cfr. *Bibliothecae selectae*, pp. 248-251).

fanno aspetto al Medium Coeli, saranno grandi, potenti e signori del mondo (*kosmokratores*)<sup>13</sup>.

È presumibile che tali indicazioni fossero ricavate da Tolomeo dai dati natali di qualche sovrano: lo suggerì, nel suo commento, Girolamo Cardano, assai attento a smorzare la solennità di quel pronunciamento col sottolinearne la natura di semplice generalizzazione di osservazioni empiriche<sup>14</sup>. Si può notare che l'assunzione – sulla quale vennero a convergere altri astrologi tardoantichi, come Manetone e Vettio Valente – dell'angolarità, dei segni e delle posizioni maschili, oltre che della scorta dei pianeti satelliti, come altrettanti contrassegni dell'autorità, non è confermata in alcun modo dall'astrologia del Novecento, abituata al controllo statistico dei dati. Ciò che importa qui sottolineare è tuttavia altro: il carattere del tutto superficiale delle assonanze che le indicazioni di Tolomeo presentano con l'oroscopo di Campanella. In quest'ultimo, infatti, ambedue i luminari sono in segni femminili; il Sole è scortato non da cinque ma da tre pianeti, Venere, Saturno e Mercurio, dei quali sono in posizione angolare solo gli ultimi due. L'applicazione del canone tolemaico al grafico natale di Campanella da parte dei suoi primi interpreti fu dunque quanto meno precipitosa; ma è possibile che su ciò influisse, decisivo, un altro elemento: la suggestione delle utilizzazioni in chiave profetica dell'indagine astrologica.

La predizione di eventi generali era stata l'oggetto proprio dell'astromantica mesopotamica. Interna al vasto campo delle discipline mantiche, use ad assumere come premonitori del futuro i segni più diversi – posizioni e movimenti celesti, viscere di animali, voli di uccelli, stormir di fronde, sorti, steli di achillea –, l'arte dei sacerdoti babilonesi aveva fornito alcuni riferimenti importanti all'astrologia genetliaca, codificata come disciplina specifica a partire dalla fine del secolo V a.C., in connessione con lo strutturarsi dell'astronomia

13. C. Tolomeo, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, a cura di S. Feraboli, Milano 1985, I. IV, 3, 1-2, p. 296.

14. «Si per orbis imperium intelligas totius orbis, absurdum hoc erit, quandoquidem ne ullus umquam toti orbi imperavit» osserva giuditiosamente Cardano. Probabilmente, prosegue, Tolomeo pensava ai signori di gran parte del mondo, come gli imperatori romani; «quo fit ut verisimile sit Ptolomaeum vidisse genituram Augusti et Tiberii, quam habuerat Thrasibulus Mathematicus, et C. Caligolae, et Neronis, et Claudii, et Domitiani... Credendum est igitur Ptolomaeum observasse in illis hoc commune, quod dixit» (*Hieronymi Cardani Mediolanensis... Operum tomus quintus*, a cura di C. Spon, Lugduni 1663, p. 317).

matematica greca. Si trattava in primo luogo dell'adozione della fascia zodiacale come piano di riferimento per l'osservazione sistematica degli spostamenti planetari; in secondo luogo, dell'assunzione dell'ipotesi di correlazione fra posizioni planetarie ed eventi umani. A differenza dell'antica mantica astrale, strettamente legata all'adorazione degli astri, tale ricerca si configurava come disciplina empirica, le cui tecniche si basavano sulla possibilità di rinvenire elementi di somiglianza fra i temperamenti di individui nati nello stesso periodo dell'anno, in presenza dunque di configurazioni astrali almeno in parte simili. Assumeva in tal modo a proprio oggetto l'indagine della personalità individuale, attraverso l'esame delle posizioni planetarie fissate sullo sfondo della fascia zodiacale nel momento e rispetto al luogo di ogni singola nascita, esame a sua volta condotto a partire dalla correlazione di ciascun elemento celeste con uno specifico ventaglio di disposizioni umane. Dalla combinazione logica dei diversi elementi scaturiva una diagnosi della costituzione del temperamento, il cui carattere congetturale nettamente si differenziava – come assai bene vide Tolomeo – dalle presunte certezze dell'antico approccio divinatorio.

Ma lo sviluppo della genetliaca non aveva cancellato né la divinazione astrale, né l'idea che fosse possibile ricavare dagli spostamenti degli astri la predizione di eventi collettivi. Lo stesso Beroso, cui le fonti antiche assegnano concordi il ruolo di un tramite essenziale fra la tradizione babilonese e la cultura greca, discorreva dei cicli del mondo, descrivendoli come scanditi da un ritmo alterno di diluvi e conflagrazioni, che collegava alla presenza simultanea di tutti i pianeti nei segni, rispettivamente, del Capricorno e del Cancro<sup>15</sup>. Sulla stessa linea si ponevano gli orientamenti del sapere astrologico più direttamente influenzati dal fatalismo stoico (da Manilio a Doroteo a Vettio Valente), e dalla esatta correlazione, in esso implicita, fra la catena delle cause materiali (*heimarméne*) e il piano provvidenziale che dà ordine al mondo. Proprio in virtù della corrispondenza stoica fra materia e Logos, gli astri erano insieme cause e segni degli eventi; gli spostamenti celesti consentivano di predire esattamente gli avvenimenti futuri sia nella loro dimensione generale, che in quella individuale. Nemmeno la rivoluzione tolemaica aveva espunto il riferimento agli eventi collettivi; ma all'astrologia mondiale (*katholiké*) essa aveva riconosciuto lo stesso ca-

15. Cfr. *Fragmenta historicorum graecorum*, collegit, disposuit, notis et prolegomenis illustravit Carolus Mullerus, Paris 1848<sup>2</sup>, II, p. 540.

rattere di congetturalità proprio dell'indagine dei grafici individuali. Ad essa lo scienziato alessandrino aveva dedicato uno soltanto, il meno corposo, dei quattro libri della *Tetrabiblos*, considerando significativi ai fini della previsione degli eventi generali – nei quali comprendeva, oltre alle guerre, i grandi fenomeni naturali come carestie, inondazioni, pestilenze e terremoti, oltre ai più semplici cambiamenti stagionali, le variazioni della temperatura e dei venti, la fertilità e siccità dei terreni – soltanto comete ed eclissi<sup>16</sup>.

Su questo punto era intervenuta con decisione l'astrologia di ambiente islamico, che pur valutando altamente, sotto il profilo tecnico, l'opera di Tolomeo, sul piano generale aveva prodotto una riedizione di quel fatalismo astrologico, filosoficamente riconducibile al rapporto con lo stoicismo, che lo scienziato alessandrino aveva vigorosamente combattuto<sup>17</sup>. Con l'ebreo Mash'allah, vissuto a Bagdad sul finire dell'ottavo secolo, e i musulmani al-Kindī e Abu Ma'shar, attivi in Persia nel secolo successivo, era così venuta a svilupparsi la teoria – oggi in astrologia completamente dimenticata – delle grandi congiunzioni, che alle scarne pagine tolemaiche aveva voluto affiancare una più complessa trattazione dei pretesi effetti epocali delle congiunzioni dei pianeti superiori, a loro volta collegate con le grandi scansioni della storia del mondo. Nella versione di Mash'allah, fra le grandi congiunzioni (quelle cioè che riguardano i pianeti superiori) si consideravano *maggiori* le congiunzioni Saturno-Giove; *medie* le congiunzioni Saturno-Marte; *minori* le congiunzioni Marte-Giove<sup>18</sup>. In quella tracciata da al-Kindī, e sviluppata da Abu Ma'shar, le grandi congiunzioni erano esclusivamente quelle fra i due pianeti più lontani dalla Terra, Giove e Saturno. Essi si congiungono ogni vent'anni: queste congiunzioni, indicate come minori, nell'arco di 240 anni si verificano per dodici volte

16. Cfr. C.Tolomeo, *Le previsioni*, cit., l. II, 1, 4, p. 98.

17. Sui differenti filoni di sviluppo e le molteplici interpretazioni del sapere astrologico nelle diverse epoche storiche sia consentito rimandare al mio *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Venezia 1996.

18. Dei frammenti del trattato di Mash'allah sulle grandi congiunzioni esiste una traduzione inglese: cfr. E. S. Kennedy-D. Pingree, *The Astrological History of Mashallah*, Harvard 1971. Sul congiunzionismo di Mash'allah e la sua fortuna storica cfr. L. A. Nallino, *Astrologia e astronomia presso i Musulmani*, in *Raccolta di scritti*, Napoli 1944, p. 8; M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen und die Juden als Dolmetscher, ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters meist nach Handschriften Quelle*, 2 voll., Berlin 1893.

nella medesima triplicità<sup>19</sup>. Ogni 240 anni, si ha il passaggio dall'una all'altra triplicità: si parla allora di congiunzione media. L'intervallo che separa due successive congiunzioni dei due pianeti nello stesso grado dello zodiaco comprende 48 congiunzioni (12 per elemento) ed è di circa 960 anni: sono queste le congiunzioni maggiori. Esse segnano i grandi cicli della storia del mondo, nei quali svolgono ruolo decisivo la nascita e lo sviluppo delle grandi religioni, collegati a loro volta alla vita dei grandi profeti.

Si sono spesso sottolineate le pretese implicazioni naturalistiche della teoria delle grandi congiunzioni, ad essa attribuendo il riconducimento della totalità degli eventi, comprese nascita e morte delle grandi religioni, a cause naturali che escludono la presenza del divino<sup>20</sup>. È certamente vero che in alcuni contesti del pensiero cinque-secentesco la teoria dei cicli del mondo, segnati dai grandi eventi astrali, diventerà uno dei terreni di incubazione dell'immagine di una natura autoregolantesi, e delle religioni, nella loro vicenda di nascita, crescita e morte, come fatti integralmente ed esclusivamente umani<sup>21</sup>. Ma di per sé la rappresentazione ciclica degli eventi, implicita in Abu Ma'shar, aveva tutt'altro significato, vicina com'era a quella antica commistione fra motivi astrologici e cosmoteologia stoica, per la quale le rivoluzioni planetarie costituivano, per così dire, la trascrizione sul piano materiale dei disegni di

19. Testo arabo e traduzioni latine (ad opera di Giovanni di Siviglia e Ermanno di Carinzia) dell'*Introduitorium maius* di Abu Ma'shar sono stati recentemente editi a cura di R. Lemay, con il titolo *Liber introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum*, Napoli 1997, 9 voll. Sull'influenza esercitata in Occidente dagli scritti di Abu Ma'shar cfr., dello stesso Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the twelfth century*, Beyrouth 1962. Per una ricostruzione delle teorie congiunzionistiche, anche nelle loro proiezioni rinascimentali, cfr. G. Ernst, *From the watery Trigon to the fiery Trigon: Celestial Signs, Prophecies and History*, in 'Astrologi hallucinati'. *Stars and the end of world in Luther's Time*, a cura di P. Zambelli, Berlin-New York 1986, pp. 265-280.

20. Che il congiunzionismo, «con straordinaria audacia», facesse dipendere da cause naturali tutto ciò che avviene nel mondo era la tesi sostenuta in F. Boll, C. Bezold, W. Gundel, *Storia dell'astrologia*, Roma-Bari 1985<sup>3</sup>, p. 47. Sui rischi impliciti nel considerare connaturato al congiunzionismo «un pensiero particolarmente arido e moderno», si veda E. Garin, «*Renovatio*» e *oroscopo delle religioni*, nel volume *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti* (1961), Milano 1994<sup>3</sup>, pp. 155-156.

21. Sul riemergere del congiunzionismo in area libertina cfr. la recente messa a punto di M. Bertozzi, *Il fatale ritmo della storia. La teoria delle grandi congiunzioni astrali tra XV e XVI secolo*, «I castelli di Yale. Quaderni di filosofia», I (1996), n. 1, pp. 29-49.



una cosmica provvidenza. Tutt'altro che naturalistica, carica piuttosto di antica sacralità, non implicava alcuna negazione del divino; né di per sé era incompatibile con le religioni monoteistiche, sol che si ammettesse che gli astri sono creature di Dio, strumenti essenziali della sua presenza al mondo. E tutt'altro che naturalistico era l'orizzonte intellettuale della utilizzazione delle tecniche congiunzionistiche ai fini della determinazione della data dell'avvento del Messia, che si sviluppò presso gli ebrei spagnoli che costituiscono il tramite fra l'astrologismo di ambiente islamico e la cultura dell'Occidente, come Abraham bar Hiyya (vissuto fra il sec. XI e il XII) e il suo allievo Ibn Ezra<sup>22</sup>.

Il ruolo svolto dagli studiosi ebrei nella trasmissione del sapere astrologico all'Occidente medievale è di grande rilevanza. La rinascita dell'astrologia in ambiente islamico attrasse assai presto la loro attenzione; costante fu la loro presenza fra i traduttori che resero accessibili in latino i testi arabi. Nei loro lavori possono rintracciarsi, come accenneremo più avanti, importanti motivi di derivazione talmudica; ma fu proprio l'attesa messianica, espressa dagli allarmi tante volte riproposti fra Medioevo ed età moderna, a costituire uno dei veicoli essenziali delle fortune ebraiche dell'astrologia, nonostante la diffusa ostilità rabbinica<sup>23</sup>. L'aspettativa messianica convogliò in particolare l'interesse degli astrologi ebrei in direzione del congiunzionismo, e della tecnica tutto sommato semplice che esso proponeva per la determinazione della durata delle religioni e della venuta dei profeti. Fece scuola, da questo punto di vista, pro-

22. *El Llibre Revelador* di Abraham bar Hiyya è stato pubblicato da J. Millàs Valli-crosa a Barcellona nel 1929. Per Ibn Ezra è da vedere R. Lévy, *The Astrological works of Abraham Ibn Ezra. A literature and linguistic study with special reference to the Old French translation of Hagin*, Paris 1927. Per un primo orientamento sui rapporti fra astrologia ed ebraismo: J. Dobin, *The rule both day and night. Astrology in the Bible, Midrash and Talmud*, New York 1977; J. Halbronn, *Le Monde juif et l'Astrologie*, Milano 1985. Sul messianismo e il profetismo ebraici si veda A. Momigliano, *Indicazioni preliminari su Apocalissi ed esodo nella tradizione giudaica* (1986), in *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Torino 1987, pp. 95-107; ma anche J. Taubes, *Escatologia occidentale* (1991), Prefazione di M. Ranchetti, Milano 1997.

23. Importante a tale proposito la polemica fra Abraham bar Hiyya e il rabbino di Barcellona, Yehuda bar Barzilai; cfr. A. Z. Schwarz, *Lettre de Abraham Bari Hiyya Hanassi qu'il écrivit à Jehouda bar Barzilai sur la question des 'Chaldéens'* in *Festschrift Adolf Schwarz zum siebzigsten Geburtstage*, Berlin-Wien 1917, pp. 23-26. Massimo esponente della tendenza antiastrologica nell'ebraismo medievale è Mosheh Maimonide, del quale cfr. la *Lettera sull'astrologia*, a cura di E. Loewenthal, Genova 1994.

prio Abraham bar Hiyya, con i suoi calcoli sull'epoca della venuta del Messia, e le sue sistematiche correlazioni fra l'analisi delle grandi congiunzioni, ispirata da Abu Ma'shar, e l'esame dei temi dei fondatori di religioni, come Mani e Maometto, lungo la linea indicata per primo da Mash'allah.

Far convergere astrologia e profetismo messianico era indubbiamente operazione ardata. Non, si badi, per il fatto che all'astrologia fosse intrinseca l'immagine del tempo ciclico, eternamente riavvolto su se stesso, incompatibile con il tempo lineare, e la unicità e irripetibilità degli eventi, propri della visione ebraico-cristiana della storia. La determinazione astrologica del significato dei cicli planetari non converge necessariamente con la metafisica del grande anno e dell'eterno ritorno, che caratterizza le versioni stoicizzanti dell'astrologia: a dimostrarlo basterebbe il caso di Tolomeo, che coerentemente la respingeva<sup>24</sup>. Svincolato dalla proiezione nel grande anno del mondo, e inteso semplicemente come tempo della natura, scandito dal ritmo eguale dei giorni e delle notti, dei mesi e degli anni, il tempo profano degli astrologi non era incompatibile con il tempo sacro dei teologi, con il quale, di fatto, poté coesistere a lungo: il tempo ciclico della natura non confliggeva con il tempo lineare della storia, a patto che si tenesse ferma la diversità essenziale dei due livelli<sup>25</sup>. Certo, con la sua correlazione fra grandi congiunzioni ed eventi epocali, il congiunzionismo dilatava i confini del tempo astrologico, fino a comprendere in esso il tempo della storia. Ma restava possibile mettere in relazione con i grandi eventi astrali solo quegli aspetti del divenire storico che appaiono più direttamente legati ai ritmi della natura, come la durata delle dinastie: fu questa la strada di un avversario della genetliaca, come Ibn Khal-

24. Tolomeo, *Le previsioni*, l. III, 1, 15, p.180 : «non esiste un unico inizio per il tutto». Per il rapporto fra il grande anno e il congiunzionismo arabo cfr. E. S. Kennedy, *Ramification of the World-Year concept in Islamic Astrology*, in *Proceedings of the tenth International Congress of the History of Science*, Paris 1962.

25. Per una discussione su questi temi cfr. K. Pomian, *Astrology as a naturalistic Theology of History*, in *'Astrologi hallucinati'*, cit., pp. 29-43; Idem, *L'ordine del tempo*, Torino 1992, pp. 41-46; P.Zambelli, «Faceva mondi e poi li guastava». *Note sulla ciclicità della storia*, in *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di M. Ciliberto e C. Vasoli, Roma 1992, pp. 372-394; T. Gregory, *Tempo astrologico e tempo cristiano* (1984) in *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma 1992, pp. 329-346.

dun<sup>26</sup>. Era anche possibile conciliare le grandi congiunzioni con le visioni propriamente teologiche della storia, sol che gli eventi astrali venissero presentati – in continuità con un antico spunto plotiniano<sup>27</sup> – non come cause degli avvenimenti terreni, ma come semplici segni del volere divino. La vera difficoltà era un'altra, ed essa si connetteva all'utilizzazione di tecniche artificiali, come quelle dell'astrologia, sul terreno della profezia, che per definizione suppone la presenza diretta ed immediata del divino: non a caso, sulla distanza fra la profezia, come dono divino, che richiede semmai straordinarie doti naturali dell'animo, e astrologia, come arte soltanto umana, insisteranno concordemente gli avversari del profetismo astrologico, Ficino, Pico e Lutero in primo luogo. Due le risposte emerse in ambito ebraico: finito il tempo dei profeti, non è più possibile rivendicare una diretta ispirazione divina; l'astrologia non è tecnica soltanto umana, poiché fu Dio stesso a rivelarne i rudimenti. È interessante notare che il secondo argomento, con specifico riferimento alle sue fonti ebraiche, si presenta anche nelle pagine di Campanella<sup>28</sup>.

In ambito cristiano-medievale, della possibilità di conciliare profetismo e congiunzionismo furono convinti assertori – non senza potersi richiamare al significativo passo nel quale Alberto Magno auspicava che le indicazioni di Abu Ma'shar fossero all'occorrenza emendate, ma non respinte – autori come Pierre d'Ailly e Ruggero Bacone<sup>29</sup>. Le versioni cristiane del profetismo congiunzionistico conobbero larga diffusione nell'età della stampa; ma anche il messia-

26. Ibn Khaldun, *Discours sur l'histoire universelle*, a cura di V. Monteil, Beyrouth 1968, I, 3, 12 (*Les dynasties ont une existence, comme les personnes*), pp. 333-336.

27. Cfr. Plotino, *Enneadi*, II, 3, 1-3; II, 3, 7.

28. Sul difficile rapporto astrologia-profetismo cfr. J. North, *Astrology and the Fortunes of Churches*, «Centaurus», XXIV (1980), pp. 181-211. Per Campanella, *Senso delle cose*, I, IV, cap. 19, p. 318: «Giuseppe con tutta l'antichità ebrea, dicono che questa scienza fu rivelata a Noè da Dio, e gl'insegnò li segni delle piogge e diluvi e incendi, quando li disse che facesse l'Arca per il diluvio. Il medesimo dice Filone, e che Abramo la portò agli Egizi». Leggermente diverso il percorso descritto nella *Praefatio* degli *Astrologicorum libri*: «Et Philo et Iosephus ab Abrahamo in Aegyptum Astrologiam tam mirabilem delatam enarrant. Abrahamum autem a Noe, Noe a patribus usque ad Adam, et Deum didicisse consentaneum est» (T. Campanella, *Astrologicorum libri*, in *Op. lat.*, II, p. 1096).

29. Alberto Magno, *Speculum astronomiae*, a cura di S. Caroti, M. Pereira, S. Zamponi, sotto la direzione di P. Zambelli, Pisa 1977, cap. XII, p. 37. Su Pierre d'Ailly cfr. L. Ackerman Smoller, *History, Prophecy, and Stars. The Christian Astrology of Pierre*

nismo ebraico e i suoi calcoli sull'avvento del Messia furono ben presenti alla cultura del Rinascimento, come testimonia l'inserimento di Abraham bar Hiyya e delle sue vecchie predizioni fra gli autori contro i quali duramente prende posizione un intero libro delle pichiane *Disputationes*<sup>30</sup>. Alla tradizione ebraica ci riporta anche il responso di quell'Abramo astrologo, che adopera il dubbio passo tolemaico sui *kosmokratores* come strumento di identificazione del Messia, ed è probabilmente il primo suggeritore del confronto, in questa stessa chiave, con l'oroscopo di Cristo. Di quell'oroscopo, giova ricordarlo, si era iniziato a parlare in ambiente cristiano proprio in rapporto all'indagine congiunzionistica sulle grandi epoche della storia; il primo a tracciarlo era stato Pierre d'Ailly, riprendendo spunti forniti, anche in questo caso, da Abu Ma'shar. Sul presunto tema natale di Cristo era tornato più recentemente, con intenzioni e in un'ottica assai diversa, Girolamo Cardano, inserendone il grafico nel commento al secondo libro del trattato di Tolomeo<sup>31</sup>. Non è improbabile che proprio da quel grafico prendesse le mosse il confronto, che tanto colpì Schoppe, fra l'oroscopo di Cristo e quello di Campanella, pur se l'acceso profetismo che a quell'operazione faceva da sfondo era ben lontano dall'orientamento che sottendeva il tentativo cardaniano. Ed è all'insegna di una impostazione marcatamente profetica, pur se stavolta in una versione cristiana, non dimentica nemmeno delle suggestioni del gioachinismo<sup>32</sup>, che si sviluppa l'elaborazione che dell'astrologia fornisce, certo stimolato dal decisivo incontro con Abramo, lo stesso Campanella.

Stesi fra il 1600 e il 1609, in collegamento con i documenti difensivi presentati al processo napoletano, gli *Articuli prophetales* assumono come orizzonte la tesi della compatibilità fra astrologia e teo-

*d'Ailly, 1350-1420*, Princeton 1994. Su Bacone, D. Bigalli, *I Tartari e l'Apocalisse. Ricerche sull'escatologia in Adamo Marsh e Ruggero Bacone*, Firenze 1971.

30. G. Pico della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di E. Garin, Firenze 1946, I, libro V, cap. XII (*In Mosis coniunctione et Messiae vaticinio quam delirus Abraam Iudaeus*), pp. 592-601.

31. Sul cardaniano oroscopo di Cristo cfr. G. Ernst, «*Veritatis amor dulcissimus*». *Aspetti dell'astrologia in Cardano*, in *Girolamo Cardano. Philosoph Naturforscher Artz*, a cura di E. Kessler, Wiesbaden 1994, pp. 157-184.

32. Sul ruolo del gioachinismo fra tardo Medioevo ed età moderna cfr. M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford 1969; Eadem, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, London 1976; H. Grundmann, *Studi su Gioachino da Fiore* (1928), Genova 1989.

logia cristiana, e dell'utilizzabilità a fini profetici dei segni celesti. In essi è ripresa, con frequenti citazioni da Tommaso, la tesi secondo la quale il condizionamento astrale si esercita esclusivamente sugli enti materiali, e dunque investe l'uomo soltanto per quanto riguarda il corpo e i livelli ad esso più strettamente legati della vita dell'anima, lasciando libera la volontà razionale<sup>33</sup>. Ciò comporta il rifiuto del fatalismo delle versioni stoicizzanti dell'astrologia, e l'adozione del principio secondo cui *astra inclinant, non necessitant*: ciò che è astrologicamente determinabile è un complesso di disposizioni e di inclinazioni, che la deliberazione umana potrà liberamente assecondare o contrastare. Esporre l'astrologia come indagine naturale, esente da implicazioni superstiziose<sup>34</sup>: su questo programma Campanella sembra voler convergere con Tolomeo e Cardano, contro Agostino e il compatto filone di letteratura antiastrologica che a lui si richiama nel mondo cristiano.

Acutamente cogliendo il senso della battaglia tolemaica contro le diverse forme di sacralizzazione dell'astrologia, Cardano si era fatto portavoce di un'istanza di riforma dell'astrologia, che relegasse nella sfera della superstizione e dei *nugamenta* gli usi divinatori dell'arte attraverso tecniche come le *interrogationes* e le *electiones*, ed aveva valorizzato la centralità della genetliaca, avanzando più di una riserva sulla validità di aspetti importanti del congiunzionismo. In questo contesto aveva rivisitato l'oroscopo di Cristo, affrontandolo, come ogni oroscopo individuale, esclusivamente con gli strumenti della genetliaca. Significativamente, il suo esame aveva puntato a mettere in luce straordinarie doti umane, ma aveva tenuto fermamente fuori dall'ambito dell'indagine genetliologica la questione della divinità del Cristo. Tutt'altro, come emerge con grande chiarezza in sede di critica dell'analisi cardaniana di quell'oroscopo<sup>35</sup>, l'orientamento di Campanella, che sottrae l'astrologia all'abbraccio del fatalismo stoico unicamente per renderla disponibile con quello

33. Cfr. ad es. *Art. proph.*, art. II, p. 6; *Astrologicorum libri*, p. 1094.

34. «Hanc.... purgavimus a superstitionibus Arabum, Aegyptiorum, Chaldaeorum et Indorum, quos insectatur Picus», scrive negli *Art. proph.*, art. II, p. 8. Quanto agli *Astrologicorum libri*, il riferimento ad una astrologia «omni superstitione Arabum, et Judaeorum eliminata» e trattata «Physiologie», compare nel sottotitolo stesso dell'opera.

35. «Cardanus... Christi hominis Dei temperamentum coelo subdit prorsus, cum constet non tantam tunc fuisse coeli harmoniam, ut tale corpus construeret, quale Deo homini convenit, sed a Spiritu sancto fabricatum esse longe melius, quam a stellis», *Astrologicorum*, p. 1094.

della teologia e del profetismo. Indagine congetturale finché si riferisce al piano naturale, l'astrologia diventa profetica nel momento in cui si congiunge alla teologia, «quapropter qui coniungit ancillam astrologiam dominae theologiae potest mirabiliter praedicere, sicut Ioachinus contrerraneus noster, et Albertus Magnus»<sup>36</sup>. Come si preciserà in una pagina del *Del senso delle cose*, si può dunque presupporla tutta per vera, purché si affermi «che le stelle siano cause e segni diretti delle cose naturali, ma indiretti delle azioni libere, ma delle cose divine solamente segni»<sup>37</sup>.

Il richiamo ai passi biblici che l'astrologia sembrano legittimare, e lo smontaggio delle indicazioni che appaiono contrastarla, consentono a Campanella di presentarsi come sostenitore di una astrologia esente dalla condanna espressa nel 1584 da Sisto V, che con la *Coeli et terrae* aveva dichiarato inammissibile una astrologia negatrice della libertà umana<sup>38</sup>. In realtà gli *Articuli prophetales* e gli scritti astrologici che seguirono – dagli *Astrologicorum libri* a diverse pagine della *Città del Sole* e del *Del senso delle cose*, dagli scritti predittivi minori ai frequenti accenni delle lettere, alla tarda *Ecloga* per la nascita del Delfino di Francia – tengono insieme due determinazioni assai diverse del ruolo delle stelle. Da una parte esse appaiono causa diretta degli eventi naturali, e indiretta degli eventi umani; oggetto dunque di una astrologia naturale e congetturale, che può richiamarsi a Tolomeo e Cardano e sentirsi in continuità con le indicazioni di Tommaso d'Aquino. Dall'altra parte, sono segni del piano divino, profeticamente interpretabili, con tutta la sacralizzazione dell'astrologia (e degli astrologi) che ne consegue. Astri come cause e insieme come segni: le due determinazioni andavano naturalmente insieme, come due lati della stessa cosa, nella cosmoteologia stoica – cui si era riferita tanta parte dell'astrologia antica –, dove la necessitazione fisica altro non era che la traduzione materiale del disegno provvidenziale. Ed è proprio all'astrologia stoicizzante che sembrano rimandare, nonostante e contro le ripetute professioni di ortodossia cristiana, le pagine nelle quali Campanella mette concretamente in pratica le tecniche astrologiche, di fatto presentando come ineluttabili predizioni a carattere sia collettivo

36. *Art. proph.*, art. II, p. 11.

37. *Senso delle cose*, l. IV, cap. 19, p. 318.

38. Per la rassegna dei passi biblici, e per il richiamo alla Bolla papale, cfr. *Art. proph.*, art. II, pp. 8-11.

che individuale<sup>39</sup>. Sembrano così ripetersi sostanzialmente i modi di tanta trattatistica astrologica, filosoficamente poco agguerrita, pronta a richiamarsi indifferentemente all'empirismo tolemaico e alla cosmoteologia stoica, e a mescolare ecletticamente tecniche e modalità di approccio diverse – genetliaca, astrologia mondiale, interrogazioni, elezioni – senza troppo interrogarsi né sulle implicazioni teoriche di ciascuna di esse, né sulla possibilità ed i limiti della reciproca compatibilità. Non potendo tuttavia attribuire a Campanella l'inconsapevolezza filosofica di tanti astrologi, potremmo essere tentati di concludere che il suo richiamo a Tommaso e all'astrologia delle inclinazioni costituisca una semplice operazione di facciata, volta a dissimulare una interpretazione ed una pratica pesantemente predittive dell'astrologia.

Si tratterebbe, tuttavia di una conclusione inadeguata. Preoccupazioni difensive non furono certo assenti negli scritti di Campanella; ma è assai probabile che egli ritenesse di poter conciliare libertà umana e necessitazione astrale, Tolomeo e gli stoici, attraverso la ripresa di un terzo riferimento, il cui sviluppo sul piano tecnico è svolto nel contestato opuscolo *De siderali fato vitando*. Si tratta dell'interpretazione ermetica dell'astrologia, per la quale la conoscenza dei modi della necessitazione astrale, che si esercita sul mondo materiale, è condizione della possibilità di ridimensionarla o addirittura cancellarla, attraverso le pratiche della preghiera, della meditazione e della magia. Era la strada percorsa a suo tempo da Ficino, che proprio attraverso di essa aveva potuto distinguere fra una cattiva astrologia, imperniata alla maniera dell'antico stoicismo intorno al tema di una necessitazione che coinvolge integralmente le vicende umane, e una buona astrologia, che con le sue diagnosi coadiuva gli sforzi dell'uomo, tesi a volgere al bene le proprie disposizioni e i propri talenti<sup>40</sup>. Non per caso, proprio a Ficino Campanella poté richiamarsi più volte; ma bisogna aggiungere che la soluzione così individuata consonava singolarmente con alcuni orientamenti dell'astrologia ebraica, che già con Abraham bar Hiyya aveva potuto, proprio attraverso di essa, rendere compatibile

39. Si veda in particolare *Appendix ad amicum*, ivi, pp. 295-297.

40. Il *De vita coelitus comparanda*, qui richiamato, è in traduzione italiana con testo a fronte in M. Ficino, *De vita*, a cura di A. Biondi, Pordenone 1991, pp. 195-419; ma cfr. anche M. Ficino, *Sulla vita*, a cura di A. Tarabochia Canavero, Milano 1995, pp. 183-304. Sull'argomento resta classico D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958.

con la pratica astrologica l'indicazione talmudica per la quale non vi è influsso astrale per Israele.

Siamo così di nuovo ricondotti all'orizzonte al quale faceva con ogni probabilità riferimento la pratica astrologica dell'Abramo ebreo, autore di una importante e sfortunata lettura dell'oroscopo di Campanella. Passato dal giovanile rifiuto, intessuto di motivazioni pichiane, a una passione astrologica mai più venuta meno, Campanella si impadronì presto direttamente degli elementi che avevano presieduto alla formulazione di quel responso. Indubbia la sua adozione di un orizzonte profetico, pur nel rapido accantonamento del riferimento ad un personale ruolo messianico, e nell'identificazione nel papato e nella monarchia spagnola prima, nella monarchia francese poi, degli strumenti del mutamento epocale che avrebbe coinciso con il ritorno di Cristo; con un passaggio, dunque, dalle suggestioni del messianismo ebraico ad una personale rielaborazione del profetismo cristiano. Quanto al riferimento costituito dalla pagina di Tolomeo sui *kosmokratores*, di esso egli ebbe personalmente a valersi almeno una volta, quando discusse l'oroscopo che gli era stato sottoposto da Ottavio Sammarco<sup>41</sup>. Ma possiamo chiederci: si accorse mai che tecnicamente quello di Abramo era un responso poco attendibile?

La domanda non è suscettibile di risposta diretta. Quando accennerà al proprio oroscopo, Campanella lo farà sempre per commentare, in base agli elementi del tema natale, ai transiti e alle progressioni, le proprie sventure; mai per rilanciare, e nemmeno discutere, l'immagine di sé come Messia. Ma è anche vero che alla rinuncia a quel ruolo, e ai dubbi che presto lo assalirono anche riguardo alla funzione profetica cui si era creduto chiamato, non corrispose mai la messa in questione dell'astrologia, che quei ruoli era sembrata descrivere e confermare. Diversamente da Galileo, che dalla pratica astrologica si era distaccato, non sperandone conforto nelle sventure degli ultimi anni<sup>42</sup>, Campanella non smise mai di coltivare l'astrologia: la tarda *Ecloga*, e le aggiunte recate negli anni, su questo terreno, alle diverse redazioni del *De sensu rerum*, basterebbero a dimostrarlo. Lungi dunque dal respingere la disciplina che aveva con-

41. Cfr. la lettera del 26 dicembre 1614, pubblicata in G. Fulco, *Il fascino del recluso e la Sirena carceriera*, «Bruniana e Campanelliana», II (1996), n. 1-2, p. 54.

42. Sul rapporto fra i due in materia di astrologia si veda G. Ernst, *Nuovi cieli e nuovi secoli. Astrologia e profezia in Campanella e Galileo*, in *Religione, ragione e natura*, cit., pp. 237-254.



sentito gli fosse annunciata sorte tanto diversa da quella effettivamente vissuta, fu proprio dai suoi mali che Campanella sembrò trarre conferma della validità dell'indagine astrologica. Che lo scarto fra le grandi promesse e le disgrazie reali fosse da ricondursi non alle insufficienze dell'arte, ma a quelle di una sua cattiva utilizzazione, potrebbe essere stata la conclusione autobiografica, sottesa agli sparsi accenni alla «grande ignoranza» dei praticanti, per la quale «ogni goffo vuol essere astrologo»<sup>43</sup>. Se le cose stessero così, anche Campanella andrebbe annoverato fra quanti, accogliendo un antico avvertimento di Tolomeo, hanno apprezzato l'astrologia, nonostante gli errori degli astrologi<sup>44</sup>.

43. «Io fui nemicissimo d'Astrologi e scrissi contra loro in gioventù, ma li miei travagli m'hanno fatto accorto che dicono molte verità, e che ci sia grande ignoranza fra loro, sì per la grandezza e lontananza della scienza, sì anco perché ogni goffo vorria essere Astrologo, per indovinare e svergognar l'arte» (*Senso delle cose*, p.316). Sulla presenza di temi astrologici in Campanella cfr. G. Ernst, *Legislatore e profeta*, in *Religione, ragione e natura*, cit., pp. 19-34.

44. Tolomeo, *Le previsioni*, l. I, 2, 20, p. 20.

FEDERICA FAVINO

A PROPOSITO DELL'ATOMISMO DI GALILEO:  
DA UNA LETTERA DI TOMMASO CAMPANELLA  
AD UNO SCRITTO DI GIOVANNI CIAMPOLI\*

SUMMARY

In his letter of 19 June 1636 to Nicolas Fabri de Peiresc, Campanella reported that, when he met Galileo in Rome, Galileo told him "to take Democritus' side". Campanella also wrote that Benedetto Castelli and Giovan Battista Ciampoli defended Galileo as an atomist. An unpublished letter sent to Paganino Gaudenzi by George Conn, secretary to Cardinal Francesco Barberini, corroborates the fact that the conversation between Campanella and Galileo took place on May or June 1630. This article also briefly presents an atomistic dialogue by Ciampoli, in which one can find an idealized version of the conversations held in Rome among Galileo's supporters.



La lettera che il 19 giugno 1636 Tommaso Campanella indirizzava all'amico Nicolas Fabri de Peiresc, sottratta intorno al 1840 dalla Bibliothèque Nationale di Parigi e a lungo cercata, è stata recentemente ritrovata e pubblicata a cura di Germana Ernst ed Eugenio Canone<sup>1</sup>. Se quel testo non reca traccia degli «incontri puntuali, in parte insospettati» che sarebbero avvenuti a Padova tra Galileo, Sarpi, Della Porta e lo stesso Campanella, nei quali lasciava sperare il regesto di quella lettera steso prima della sua scomparsa<sup>2</sup>, essa contiene una indicazione di altrettanto rilievo. Ritornando su una questione alla quale aveva già accennato nella sua precedente lettera al Peiresc del 24 febbraio, Campanella scriveva tra l'altro:

Quanto alla sua dimanda rispondo ch'io son certissimo ch'il S.r Galileo in

\* Desidero ringraziare Maurizio Torrini, Massimo Bucciantini e Germana Ernst per le puntuali osservazioni sul testo e per le utili informazioni che hanno voluto fornirmi.

1. G. Ernst – E. Canone, *Una lettera ritrovata: Campanella a Peiresc, 19 giugno 1636*, «Rivista di storia della filosofia», XLIX (1994), 2, pp. 353-366.

2. L. Firpo, *Appunti campanelliani. XXV. Storia di un furto*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXV (1956), pp. 541-549: 545-46.

molte cose, massime nei principii, è con Democrito e dal discorrer ch'ha fatto meco in Roma, e da quel che ne scrive nell'opuscolo *De Natantibus* e nel *Saggiatore*, e' l padre Castelli et monsignor Ciampoli e condiscepoli [per] tal lo difendono...<sup>3</sup>.

Come notano gli editori del testo, il cenno di Campanella ai suoi privati colloqui romani con Galileo costituisce «una delle notizie più emozionanti della lettera» e non solo per l'intimità tra grandi che evoca<sup>4</sup>.

In quanto informazione confidenziale, infatti, la testimonianza di Campanella è immune dalla «debolezza processuale» e dal carattere spesso indiziario delle accuse rivolte a Galileo durante la sua vita, di essere seguace delle idee di Anassagora e di Democrito<sup>5</sup>. Accuse che, malgrado ciò, «godono di un loro grado di credibilità e, in periodi e tempi diversi, tornano al centro dell'attenzione... fino a diventare, almeno per tutto il Seicento, uno dei filoni interpretativi della filosofia e della scienza galileiana»<sup>6</sup>.

Il brano, inoltre, costituisce una delle poche attestazioni in chiaro del fatto che Galilei aderisse ad una visione corpuscolaristica della materia non solo come ad un'ipotesi di lavoro. In quanto testimonianza esterna, infatti, quella di Campanella si sottrae all'evoluzione concettuale – o forse alla sua «dissimulazione» – che è possibile rintracciare nell'opera dello scienziato tra la fisica atomista posta nel *Discorso intorno a le cose che stanno in su l'acqua* o nel *Saggiatore*, e la teoria matematica del discontinuo fisico espressa nelle pagine dei *Discorsi*<sup>7</sup>.

3. G. Ernst - E. Canone, *Una lettera ritrovata*, cit, p. 363.

4. Ivi, p. 358.

5. M. Bucciattini, *Contro Galileo. Alle origini dell' "affaire"*, Olschki, Firenze 1995, pp. 53-54. La generalizzazione è valida non accogliendo la controversa ipotesi avanzata da Pietro Redondi nel suo *Galileo eretico* (Einaudi, Torino 1983), secondo la quale nel 1633 lo scienziato sarebbe stato condannato non per copernicanesimo ma per la teoria corpuscolare esposta nel *Saggiatore* e denunciata al Sant'Uffizio da un anonimo. Per i principali titoli della *querelle* intorno a *Galileo eretico* si veda ancora ivi, p. 10 nota.

6. Ivi, rispettivamente alle pp. 68, 60-61. Per il *topos* secentesco di Galileo atomista cfr., più in generale, le pp. 53-68.

7. Oltre al saggio di W. R. Shea, *Galileo's Atomic Hypothesis*, «Ambix», XVII (1970), pp. 13-27, che per primo ha indagato tali oscillazioni concettuali nelle diverse fasi dell'opera di Galileo, si vedano: U. Baldini, *La struttura della materia nel pensiero di Galileo*, «De Homine», LVII (1976), pp. 91-164; H. E. Le Grand, *Galileo's Matter Theory*, in *New Perspectives on Galileo*, a cura di R. E. Butts e J. C. Pitts, D. Rei-

Proprio in considerazione del problema storiografico per il quale quel documento acquista particolare significato, merita soffermarsi sul momento e sulle circostanze nelle quali avvenne l'incontro cui allude Tommaso Campanella. Poche parole a tale riguardo potranno consentire inoltre di comprendere in quali molteplici forme i discepoli di Galileo professassero e protestassero l'atomismo fisico del loro maestro ancora nel 1636, quando Campanella ne scriveva al Peiresc<sup>8</sup>.

# 1. IL «DISCORRER CH'HA FATTO MECO IN ROMA»

È Campanella a ricordare l'occasione in cui conobbe Galilei nell'autunno 1592, quando lo scienziato, appena giunto a Padova da Firenze, aveva recapitato una lettera per conto del Gran Duca Ferdinando I all'«oscuro fraticello» allora ospite nella città veneta del convento di Sant'Agostino<sup>9</sup>. Nel 1593 la carcerazione del Campanella affidò quel rapporto alla comunicazione epistolare e alla buona volontà di amici comuni. Così, almeno, era stato fino al 1630. Liberato dai vincoli dell'Inquisizione romana da poco più di un anno, il Campanella era occupato in «snervanti pratiche per la pubblicazione delle sue opere»<sup>10</sup> quando, il 3 maggio 1630, Galileo arrivava a Roma per consegnare personalmente all'autorità ecclesiastica il manoscritto del dialogo *Del flusso e reflusso* e per sollecitarne l'approvazione per la stampa.

Galileo rimase a Roma fino al 26 giugno. In quel lasso di tempo

del Publishing Company, Dodrecht 1978, pp. 197-208; P. Galluzzi, *La fondazione infinitesimale*, in *Momento. Studi galileiani*, Ed. dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1979, pp. 331-362. P. Redondi ricostruisce l'evoluzione del pensiero di Galileo attraverso l'analisi del linguaggio «nel quale è scritto il dossier dell'atomismo galileiano» in *Atomi, indivisibili e dogma*, «Quaderni storici», LIX (1985), 2, pp. 529-571. Di «sostituzione di teoria» a proposito de passaggio dalla fisica atomista del *Saggiatore* alla teoria matematica della materia nei *Discorsi*, P. Redondi parla in *Galileo eretico*, cit., pp. 11-34.

8. Per posizioni di Benedetto Castelli a sostegno dell'atomismo di Galileo nella polemica sui galleggianti, si veda U. Baldini, *La struttura della materia*, cit., pp. 106-107 e 107 nota.

9. Lettere di T. Campanella a Galileo Galilei (Idibus ianuariis 1611) e a Ferdinando II de' Medici (6 luglio 1638), in *Lettere*, rispettivamente alle pp. 169 e 389.

10. L. Firpo, *Tommaso Campanella*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XVII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1974, p. 381.

egli ebbe modo di incontrare personalmente il Papa, Urbano VIII, che gli fece «moltissime carezze, come il S.r Card.e Barberino, che l'ha anco tenuto seco a desinare; e da tutta la Corte è stato stimato et honorato come l'era dovuto...»<sup>11</sup>. Tutto ciò nonostante le voci che gli attribuivano, d'accordo Campanella, la predizione della morte imminente di Urbano VIII e di suo nipote Taddeo Barberini<sup>12</sup>.

Il testo della lettera ritrovata conferma finalmente in modo diretto quanto già ipotizzava Luigi Amabile, vale a dire che proprio in quella circostanza «essendo il Galilei rimasto a Roma due mesi» – e, aggiungiamo, per la prima volta contemporaneamente al filosofo domenicano – «il Campanella abbia dovuto vederlo e tenere con lui discorsi» dei quali l'Amabile lamentava ancora l'ignoranza degli argomenti<sup>13</sup>. Tale supposizione trova un riscontro, seppur indiretto, anche nella corrispondenza tra gli intellettuali della corte papale.

Il 15 giugno 1630, infatti, lo scozzese George Conn, segretario del cardinal nipote Francesco Barberini, scriveva all'amico Paganino Gaudenzi, lettore di lingua greca presso lo studio pisano ed antico sodale dell'Accademia degli Umoreisti di Roma<sup>14</sup>:

Quattuor illi viri, quorum Singulos suo utroque elogio ornas, se plurimum tibi debere profitentur. De illorum Ciampoli et Pallavicini in te benevolentia supervaneum meum, aut cuiusvis esset testimonium. Galilaeus reditum in Aetnuriam meditatur, cuius tu amoenissima consuetudine frui poteris.

11. Lettera di Francesco Niccolini ad Andrea Cioli, Roma, 29 giugno 1630, in *Le Opere di Galileo Galilei*, Edizione nazionale a cura di A. Favaro, Barbèra, Firenze 1890-1909 (d'ora in avanti OG), XIV, p. 121.

12. Lettera di A. Badelli a..., Roma, 18 maggio 1630 : «... Qua si trova il G., ch'è famoso mathematico et astrologo, che tenta di stampare un libro nel quale impugna molte opinioni che sono sostenute dalli Gesuiti. Egli si è lasciato intendere che D. Anna partorirà un figliuolo maschio, che alla fine di Giugno haveremo la pace in Italia, e che poco doppo morirà D. Thadeo et il Papa. L'ultimo punto viene comprovato dal Caracioli Napolitano, dal Padre Campanella, e da molti discorsi in scritto, che trattano dell'electione del nuovo Pontefice come se fosse sede vacante...» (OG, XIV, p. 103). Calunnia alla quale il Barberini e il Papa non credettero (M. Buonarroti a Galileo, Roma, 3 giugno 1630, ivi, p. 111).

13. Amabile, *Castelli*, I, p. 379.

14. Per un profilo biografico del Gaudenzi si vedano F. Menghini, *Paganino Gaudenzio. Letterato grigionese del Seicento*, Giuffrè, Milano 1941 e il più recente G. Gaudenzi, *Paganino Gaudenzio*, H. Lang – P. Lang, Berna-Francoforte 1975, con ricca bibliografia.

Campanella suo more studiis vacat, vivitque tui memor in paucis. Coetera hic Romae solito se more habent...<sup>15</sup>

Vicino all'ambiente letterario degli accademici Umoristi e noto ai contemporanei come raffinato cultore di lettere classiche<sup>16</sup>, Giorgio Coneo doveva la sua fama di intellettuale soprattutto ad opere di controversia religiosa<sup>17</sup>. Dalla apologetica *Vita Mariae Stuartae Scotiae reginae*, pubblicata contemporaneamente a Roma e a Würzburg nel 1624<sup>18</sup>, al *De duplici statu religionis apud Scotos*<sup>19</sup>, inno all'età aurea che precedette la Riforma, agli *Assertionum catholicarum libri tres* del 1629<sup>20</sup> ispirati da quella «incredibilis cupido... transalpinos homines, aliosque a catholica Religione abhorrentes, ad eandem traducendi»<sup>21</sup> che gli valse, nel 1636, l'incarico di inviato pontificio straordinario alla corte di Carlo I Stuart per negoziare una maggiore tolleranza nei confronti dei cattolici inglesi<sup>22</sup>.

Lo zelo controriformista, d'altro canto, conviveva nell'orizzonte intellettuale del Conn con una sincera adesione alla «dottrina» e alla «nuova filosofia» galileiane che, a Roma, avevano il loro più pu-

15. *Perillustri eruditissimoque viro Paganino Gaudentio, Georgius Conaeus S. D.*, Romae, XV Jun. An. MDCXXX, BAV, ms. Urb. Lat. 1629, c. 106r.

16. Janus Nicius Erytraeus (G. V. Rossi), *Pinacotheca Imaginum Illustrium, doctrinae vel ingenii laude virorum, qui, auctore superstite, diem obierunt*, Coloniae Agrippinae, apud Io. Kalcovium et socios, 1645, p. 132. Per l'Accademia degli Umoristi, fondata nel 1603 da Paolo Mancini, nobile romano, ed attiva fino al 1717, si veda, ora, L. Alemanno, *L'Accademia degli Umoristi*, «Roma moderna e contemporanea», II (1995), 1, pp. 97-120.

17. George Conn (1598 ca.-1639), originario della contea di Aberdeen in Scozia, apparteneva ad una nobile famiglia di tradizioni cattoliche. Compì i suoi studi a Parigi, Roma e Bologna dove fu precettore di Galeotto Pico, figlio del duca Alessandro della Mirandola, al quale dedicava un breve trattato *De institutione principis*, pubblicato a Reggio Emilia nel 1621. Giunto a Roma nel 1623 per tentare la carriera curiale, divenne familiare del cardinal Montalto e, alla morte di questi, di Francesco Barberini, al cui servizio rimase fino alla morte (A. Foa, *George Conn*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., XXVIII, 1983, pp. 17-20).

18. G. Conaeus, *Vita Mariae Stuartae Scotiae reginae*, Romae, Jo. P. Gellius, 1624.

19. G. Conaeus, *De duplici statu religionis apud Scotos libri duo*, Romae, Typis Vaticanis, 1628.

20. G. Conaeus, *Assertionum catholicarum libri tres. In quibus ex solo scripto Dei verbo praecipua haeresum aetatis nostrae dogmata refelluntur*, Romae, Haered. B. Zannetti, 1629.

21. J. N. Erytraeus, *Pinacotheca*, cit., p. 133.

22. A. Foa, *George Conn*, cit., p. 20.

gnace sostenitore e il più costante divulgatore in monsignor Giovan Battista Ciampoli, segretario dei brevi pontifici<sup>23</sup>. L'avvicinamento di Giorgio Coneo alle posizioni dei «novatori» data al novembre 1624, quando proprio grazie a monsignor Ciampoli egli aveva avuto modo di leggere e di approvare la risposta, affidata ad una circolazione manoscritta, composta da Galilei all'indirizzo di Francesco Ingoli<sup>24</sup>. Nel 1625 era stato nuovamente il monsignore a proporre che la militanza del Conn tra «gli amici di nuova scienza» venisse formalizzata con l'iscrizione all'Accademia dei Lincei<sup>25</sup>. Ma i convincenti filosofici del gentiluomo scozzese sembra non fossero mutati ancora intorno al 1630. In quel periodo infatti egli comincia a comparire, insieme al giovane Sforza Pallavicino, come frequentatore abituale della «continua invidiabil conversatione» che monsignor Ciampoli riunì intorno a sé tra il 1629 e il 1632<sup>26</sup>.

23. Per un profilo biografico di G. B. Ciampoli si veda A. De Ferrari, *Giovanni Ciampoli*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., XXV, 1981, pp. 147-148. Con particolare riferimento alla sua attività di *mecenate* della causa galileiana: D. Ciampoli, *Un amico di Galilei: Monsignor Giovanni Ciampoli*, in *Nuovi studi letterari e bibliografici*, L. Cappelli, Rocca S. Casciano 1900, pp. 5-170; A. Favaro, *Amici e corrispondenti di Galileo*, VII: *Giovanni Ciampoli*, «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed arti», LXII (1902-1903), 2, pp. 91-145 ora in A. Favaro, *Amici e corrispondenti di Galileo*, a cura di P. Galluzzi, I, Salimbeni, Firenze 1983, pp. 132-189.

24. Lettera di Mario Guiducci a Galileo Galilei, Roma, 8 novembre 1624: «Io non ebbi poi da Mons.<sup>r</sup> Ciampoli la correzione [del discorso in risposta all'Ingoli]... Già Mons.<sup>r</sup> Ciampoli l'aveva conferito con qualche amico, e in particolare con un gentiluomo Scozzese che serve il S.<sup>r</sup> Card.<sup>le</sup> Barberino, detto il S.<sup>r</sup> Giorgio Coneo, che V. S. debbe conoscere. Questo gentiluomo l'altra mattina nell'anticamera ne discorreva, lodandolo estremamente; ma biasimava bene all'incontro l'Ingoli, il quale non solo si fusse messo a scrivere d'una materia la quale non intendeva, ma inoltre avesse forzato V. S. a rispondergli, la quale per otto anni n'aveva tenuto silenzio per non avere a mostrare la sua ignoranza; e concludeva che tutte quelle staffilate gli stavano molto bene...» (OG, XIII, p. 226).

25. La candidatura del Conn era stata presa in considerazione il 10 dicembre 1625 (G. Gabrieli, *Contributi per la bibliografia lincea*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1989, pp. 464-465).

26. Profili biografici del Pallavicino in A. Ciaconius O. P. – A. Oldoinus S. J., *Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S. R. E. Cardinalium ab initio nascentis ecclesiae usque ad Clementem IX*, Romae, cura et sumptibus Ph. et Ant. De Rubeis, 1677, coll. 738-741; L. Cardella, *Memorie storiche de' cardinali di Santa Romana Chiesa*, VII, Roma, Stamperia Pagliarini, 1743, pp. 213-219; I. Affò, *Memorie della vita e degli studi del cardinale Sforza Pallavicino*, Parma, Stamperia Reale, 1794; M. Scotti, *Nota biografica*, in S. Pallavicino, *Storia del Concilio di Trento ed altri scritti*, a cura di M. Scotti, Utet, Torino 1962, pp. 33-37.

L'esistenza di questo tardo cenacolo umanistico è dimostrabile in base alle lettere che Benedetto Castelli – allora lettore di matematica presso lo studio romano della «Sapienza» – e lo stesso Ciampoli indirizzavano in quei mesi da Roma a Galileo. La notizia trova ulteriore riscontro nel carteggio privato di Sforza Pallavicino relativo ai medesimi anni. Benché poco numerosi, questi documenti lasciano chiaramente trasparire l'intento del segretario pontificio di far conoscere quel ristretto circolo presso i suoi corrispondenti e di accreditarlo come libero spazio di discussione presso quei letterati che, come lui, si dilettevano di nuova scienza<sup>27</sup>.

Scrivendo a Vincenzo Capponi il 4 agosto 1629, ad esempio, Ciampoli univa al suo invito a tornare a Roma quello di «tutta la nostra nobile conversazione» alla quale, nel novembre dell'anno successivo, si sarebbe unito Orazio Ricasoli Rucellai<sup>28</sup>. Così, gli *explicit* delle lettere inviate da Ciampoli a Galilei dopo il ritorno di questi a Firenze, lasciano intendere come anche lo scienziato pisano fosse divenuto un *habitué* di quel cenacolo durante il suo soggiorno presso la corte papale<sup>29</sup>. Ma d'altro canto le stanze che Giovanni Ciampoli abitava nella Torre dei Venti<sup>30</sup>, aperte a frequentatori oc-

27. È significativo che ciò avvenisse nel medesimo anno – il 1630 – in cui la malattia e poi la morte di Federico Cesi determinarono l'estinzione di fatto dell'Accademia dei Lincei. Il cenacolo riunito intorno al Ciampoli costituisce l'oggetto della ricerca da me condotta nell'ambito del Dottorato di Ricerca in *Storia della Società Europea*, Università degli Studi di Napoli «Federico II», VIII ciclo. Mi permetto, pertanto, di rimandare alla tesi che ne raccoglie le conclusioni, dal titolo *Pietro Sforza Pallavicino e l'«invidiabil conversatione» di monsignor Giovan Battista Ciampoli*.

28. Le lettere, conservate presso la Biblioteca Moreniana di Firenze, sono parzialmente pubblicate in S. Caroti, *Nel segno di Galileo: erudizione, filosofia e scienza a Firenze nel secolo XVII. I trattati accademici di Vincenzo Capponi*, Spes, Firenze 1993: cfr. pp. 25 nota, 26 nota.

29. «Il S.r Marchese [Pallavicino], il Sig.r Giorgio [Coneo] e gl'altri della conversatione se ne sono ancora rallegrati sopramodo, e le rendono duplicati saluti... Il S.r Marchese e il S.r Giorgio le fanno mille saluti. Aspettiamo tutti il suo ritorno; et il S.r Antonio [Grimani] le prepara con la tiorba e col canto ricreationi angeliche... Il Sig.r Marchese e'l S.r Giorgio le sono servitori, e il S.r Antonio compone nuove arie e sonate per il ritorno di V. S...» (lettere, rispettivamente, del 13 luglio, 10 agosto e 21 settembre 1630, OG, XIV, pp. 122, 133, 151).

30. Biblioteca Apostolica Vaticana, *Avvisi di Roma*, ms. Urb. Lat. 1094, *avviso* del 10 febbraio 1624: «... il S. D. Virginio Cesarini M.ro di Camera... s'è ritirato vicino alla Torre de' Venti nell'habitatione di Mons. Ciampoli» (c. 91r).



casionali o ad amici come Benedetto Castelli<sup>31</sup>, lo furono certo anche al padre Campanella.

I legami tra il monsignore e il frate domenicano sono attestati già per l'anno 1624, quando, scrivendo a Cassiano dal Pozzo, Campanella indicava il Ciampoli come persona di fiducia alla quale rivolgersi per ottenere dal cardinal Borghese una licenza in favore di «fra Dionigi di Castelvetero, mio discepolo, lettore in teologia, che possa venir in Roma a negoziar le cose mie»<sup>32</sup>. È altresì certo che l'intimità tra i due non era ancora venuta meno nel periodo del quale ci occupiamo, se nei mesi precedenti il suo arrivo a Roma proprio al segretario dei brevi Galileo si rivolgeva per chiedere notizie dell'amico filosofo<sup>33</sup>. La «conversatione» del Ciampoli, infine, potrebbe offrire la giusta cornice anche ad un ricordo che Carlo Dati attribuisce ad Orazio Ricasoli Rucellai in una delle sue *Veglie*:

Io mi ricordo – diceva l'*Imperfetto* – d'avere udito dire che il P. Campanella, ingegno grande, anzi maraviglioso, avendo veduto alcune opere di Galileo, s'invaghì talmente di quel nuovo modo di speculare... che, abbattendosi in Roma a discorrere con esso lui, l'esortò efficacemente e lo supplicò a nome degli studiosi a voler pigliar sopra di sé l'impresa di riordinare co' suoi principii e con metodo diverso la fisica...<sup>34</sup>.

## 2. IL DIALOGO *DEL SOLE E DEL FUOCO*

Un documento recentemente scoperto permette di risalire ad alcuni degli argomenti dibattuti dal Ciampoli e dai suoi ospiti. Si tratta di uno scritto in forma di dialogo, «antiperipatetico, ma erudito», conservato presso la Biblioteca Casanatense di Roma tra le carte già appartenute a Pietro Sforza Pallavicino<sup>35</sup>. Benché catalo-

31. Lettere di B. Castelli a Galileo del 15 febbraio, 29 marzo, 19 aprile, 20 dicembre 1631 (OG, XIV, rispettivamente alle pp. 211, 236, 250, 320).

32. *Lettere*, pp. 201-202.

33. «Il P. Campanella non è stato da qualche giorno in qua veduto da me, ma è tutto di V. S.» (G. Ciampoli a Galileo, 5 gennaio 1630, OG, XIV, p. 64).

34. *Collezione d'opuscoli scientifici e letterari*, XVII, Francesco Daddi, Firenze 1814, pp. 45-46. Il brano è ricordato da S. Caroti, *Nel segno di Galileo*, cit., p. 227 nota.

35. *Index Mss. Bibliothecae Casanatensis a P. M. Agnani Praefecto... concinnatus deinde a P. Lectore Brini aliisque persecutus, et anno 1844 a R.mo P. M.o Hyacinto De Ferrari Bi-*

gato come anonimo, il dialogo è certamente da attribuire a Giovanni Ciampoli<sup>36</sup>.

L'opera si presenta come ideale trasposizione di una conversazione intrattenuta da Sforza Pallavicino e George Conn durante una passeggiata in carrozza al seguito del corteo di papa Urbano VIII per i dintorni della villa di Castel Gandolfo. Il testo consente di stabilire con precisione le giornate in cui quel colloquio era fittiziamente ambientato: il 2 maggio 1630<sup>37</sup>, vigilia dell'arrivo a Roma di Galilei il quale avrebbe infatti atteso con impazienza il ritorno da Castel Gandolfo del Pontefice e del suo seguito «per dar principio a' suoi negozii»<sup>38</sup>. Nel ritrarre se stesso come io narrante in un momento di svago abituale, monsignor Ciampoli traeva dunque ispirazione da una situazione storica concreta.

Il dialogo *Del sole e del fuoco* è uno scritto atomista. Ne era consapevole Pietro Sforza Pallavicino il quale, nel preparare la seconda edizione delle *Prose* del monsignore nel 1667, quando oramai era divenuto cardinale e consigliere in materia di fede del pontefice Alessandro VII, decideva di non includere nella raccolta quel brano di

*blioteca Praefecto absolutus*, s. v. «Pallavicino, Sforza». Il dialogo è legato nel manoscritto 2118 e ne occupa le carte 122-155. L'indice del codice – da cui è tratta la citazione – è di mano del padre Gian Domenico Agnani, prefetto di quella Biblioteca dal 1733 al 1746 (I. Ceccopieri – A. Torroncelli, *I Manoscritti*, in *La Biblioteca Casanatense*, a cura di C. Pietrangeli, Nardini, Firenze 1993, pp. 37-41).

36. Ad anonimo è attribuita anche la copia della medesima opera conservata presso la Biblioteca Apostolica Vaticana nel codice Barberiniano Latino 3884 (da c. 1r). Per i problemi di attribuzione si veda: F. Favino, *Due dialoghi ritrovati di Giovanni Ciampoli*, relazione tenuta nell'ambito del Convegno di studi dal titolo *Geometria, atomi e vuoto nella scuola di Galileo*, Pisa, 13-15 febbraio 1994, Atti in corso di pubblicazione a cura di E. Festa, V. Jullien, M. Torrini per le edizioni ENS, Fontanay-Saint-Cloud.

37. Biblioteca Casanatense [d'ora in poi BC], ms. 2118, c. 124r e c. 144r: «due anni sono quando il Ser.mo Ferdinando 2° Gran Duca di Toscana si mosse a peregrinar per l'Europa per visitare i due maggiori luminari della potenza humana, il Papa e l'Imperatore...». Il soggiorno di Ferdinando de' Medici a Roma è precedente al luglio 1628. Il 22 di quel mese, infatti, Benedetto Castelli scriveva a Galileo: «ho ricevuto la lettera di V. S. molto Ill.re, nella quale mi dà nova dell'arrivo felice del nostro Ser.mo Gran Duca... e li giuro che qui in Roma ha lasciato a questi preti tal saggio del suo sapere, che ognuno tien per fermo che habbia da essere un ottimo principe» (OG, XIII, p. 443)

38. OG, XIII, p. 97.

filosofia naturale che pure aveva tra le mani<sup>39</sup>. L'anonimo autore della prefazione al volume spiegava così le ragioni di quella scelta:

Il secondo ritegno è che 'l Ciampoli nella prima sua giovinezza s'era avvenuto in alcuno assai riputato filosofo di sua città [Galilei] il quale, inimicando Aristotile, haveva risuscitate le sentenze che attribuiscono tutte le mutazioni a novello accoppiamento d'incorrutibili corpiciuoli, senza che mai o sustanza o qualità acquisti o perda suo essere... Or, peroché una tal filosofia seguitata dal Ciampoli non pur si discuopre falsa dal più limpido e fine lume della natura... ma (quantunque non se ne avveggano i suoi seguaci) mal può accordarsi agl'insegnamenti della nostra religione... quindi è che siasi giudicato per buono il non procacciar lode al Ciampoli da tali componimenti<sup>40</sup>.

Nel dialogo, infatti, il giovane Sforza presta voce alle argomentazioni con le quali il Ciampoli va persuadendo il suo cauto interlocutore dell'omogeneità nella struttura della materia del sole e del fuoco:

Pall.: Quando noi, cercando fresco di primavera nell'ardore del sollione, fermiamo la carrozza in distanza proporzionata presso alla vasta fontana del Vaticano, potete ricordarvi che, in quel sito, non si vede sparta per l'aria tranquilla pure una sola stilletta d'acqua. Sentiamo però in faccia una tal freschezza amabile non disgiunta da qualche humidità. Accostatevi qualche passo dove l'aspergine dell'acqua spruzzata imperla l'aria con quelli innumerabili specchietti d'argento: sentirete subbitamente lavarvi il volto, però con gentilezza gustosa... Il medesimo dirò io ancora della terra stessa... Vediamo adesso, da questa terra e dall'acque medesime, che lume possiamo cavare per certificarci chiaramente del sole e del fuoco. Potria accadere che in quest'aria illuminata intervenisse il medesimo che in quell'aria refrigerata presso alla fontana. Ivi sono innumerabili stille d'acqua invisibili per la loro rarità, qui potrebbero essere infinite scintille del fuoco per il medesimo aspetto non rimirate<sup>41</sup>.

Per iniziare, il consenso sull'ipotesi da dimostrare è cercato in base ad un'analogia con «esperienze manifeste» del tutto familiari ai presenti. Il paragone proposto con le particelle elementari di acqua e di terra non ha però solo il valore di esempio: nella concettualizza-

39. *Prose di Monsignor Giovanni Ciampoli*, in Roma, Fabio de Falco, ad istanza di Giacomo Antonio Celsi libraro appresso il Collegio Romano, 1667.

40. Avvertimento *Ai lettori*, in G. B. Ciampoli, *Prose*, cit., p.n.n. Per questa premessa si veda E. Raimondi, *Avventure del mercato editoriale*, in *Anatomie secentesche*, Nistri Listri, Pisa 1966, p. 117 nota.

41. BC, ms. 2118, cc. 128r-129v.

zione del Ciampoli anche i minimi componenti della luce sono corpuscoli materiali dotati di sostanza e, come si dirà, di una particolare figura.

A tali riflessioni non erano sicuramente estranee le osservazioni che Castelli aveva esposto nella lettera-trattato indirizzata a Galileo nel 1637 e pubblicata, anni dopo, con il titolo di *Mattonata*<sup>42</sup>. È Ciampoli a lasciarlo intendere quando sceglie l'immagine retorica con la quale dare avvio alla discussione. Per assumere la difesa dell'incorruttibilità del sole, infatti, Coneo prende a pretesto un sogno nel quale egli, nelle vesti di re di Persia, vedeva «dominare in quella nazione il meno sproposito delirio che inventasse l'idolatria et adorarsi per Dio dei miei Persiani il sole»<sup>43</sup>. Ammirato dalla infinita potenza di quel pianeta, Castelli «quasi» precipitava «in voler scusare» la medesima «fantasia» a conclusione della sua lunga lettera<sup>44</sup>.

Nella *Mattonata*, come è noto, il padre benedettino esaminava la differenza «nell'operare dei calidi fuocosi e luminosi» osservandone gli effetti su di un mattone parzialmente annerito ed esposto al sole<sup>45</sup>. In quelle pagine la diversa capacità di penetrazione della luce e del calore sprigionato da un «fuoco nostro ordinario di legna» era ascritta alle rispettive velocità di trasmissione e, più diffusamente, alla diversa struttura della materia che li componeva. Secondo il testo «quella [la velocità della luce] risiede nell'ultima divisione e partizione, e questa [la velocità del fuoco] risiede assolutamente nei corpi di quantità ancora divisibile in minor mole. La luce, se si ridurremo a contemplare la sua finitezza, ritrovamo che non è possibile che possa mai, con un suo minimo, urtare in corpi né in particelle corporee che siino minori di lei; ma bene il calore del fuoco può incontrare minuzie di corpi molto minori delle parti che

42. La lettera, datata 15 agosto 1637 (OG, XVII, pp. 160-179) è pubblicata in B. Castelli, *Opuscoli filosofici*, in Bologna, per G. Monti, 1669, pp. 57-79.

43. BC, ms. 2118, c. 125r.

44. Il testo concludeva: «e andai tanto avanti in questa fantasia, che quasi precipitai, non avvedendomi, in volere scusare l'empietà di quelli antichi che havevano adorato la grandezza della potenza e il maestoso modo di operare del sole» (OG, XVII, p. 178). Sul passo della *Mattonata* si sofferma P. Redondi in *Atomi, indivisibili e dogma*, cit., p. 560.

45. Per questo scritto si vedano: M. Bucciantini, *Atomi, geometria e teologia nella filosofia galileiana di Benedetto Castelli*, in *Geometria e atomismo nella scuola galileiana*, a cura di M. Bucciantini e M. Torrini, Olschki, Firenze 1992, pp. 178-179 e O. Longo – P. Campogalliani, *Mattoni al sole. Benedetto Castelli, la luce e il calore*, «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», CLII (1993-1994), pp. 15-31.

fanno il calore del fuoco»<sup>46</sup>. L'altissima capacità pervasiva della luce, insieme alla particolare struttura delle particelle superficiali dei corpi, è considerata la causa della generazione dei colori e del calore, «il quale calore – seguitava Castelli – assolutamente non intendo, come ben dice V. S., che si faccia con altro che col transito de' corpi, sì che non intendo che il lume per se stesso produca il caldo in altro modo»<sup>47</sup>.

Il riferimento era, evidentemente, alle pagine del *Saggiatore* nelle quali Galileo aveva sostenuto la natura soggettiva delle qualità sensibili<sup>48</sup>. Dal medesimo scritto Castelli mutuava anche la distinzione tra gli *ignicoli*, minimi componenti del fuoco, e la luce, definita nelle pagine del *Saggiatore* come «ultima ed altissima risoluzione in atomi realmente indivisibili...di moto o vogliamo dire espansione istantanea, e potente per la sua, non so s'io debba dire sottilità, rarità, immaterialità, o pure altra condizion diversa da tutte queste ed innominata, potente, dico, ad ingombrare spazii immensi»<sup>49</sup>. Nondimeno, la *Mattonata* costituiva l'esito di originali riflessioni sulla natura della luce che Castelli andava conducendo sin dal 1610 e delle quali dava conto a Galileo già in una lettera del maggio 1612<sup>50</sup>. In quella missiva la natura delle macchie solari era indagata presupponendo una sostanziale omogeneità tra fenomeni celesti e fenomeni terrestri:

Aggiungo (e conforme alle mie supposizioni della luce), che non essendo altro corpo lucido, che un corpo che vibra di continuo e scaglia corpuscoli velocissimi, ed essendo il sole lucido, e conseguentemente saettando di continuo corpuscoli velocissimamente, e non potendo e' corpi principiare a partirsi con somma velocità, non mi faranno al sicuro quell'apparenza che io chiamo luce; mentre con tardità si muovono, saranno dunque le macchie di sole necessità nel sole, che è quello che noi vediamo<sup>51</sup>.

46. OG, XVII, p. 163.

47. Ivi, p. 165.

48. OG, VI, pp. 350-352.

49. Ivi, p. 352. Nella *Mattonata* Castelli scriveva: «E pertanto da queste e da altre condizioni, che si osservano in queste cose, inclino grandemente a pensare che la luce, sottilissima, velocissima, penetrantissima, operi, si sparga e si diffonda per spazii e tratti immensi con esquisitissimi modi...; e parimente penso che non sarà mai possibile ritrovare intervalli, per minimi che siano, per i quali non entri la luce, come quella che è assai più minuta di essi» (OG, XVII, p. 163).

50. M. Bucciattini, *Atomi, geometria e teologia*, cit., pp. 175-178.

51. OG, XI, p. 295. La lettera è analizzata in A. C. Crombie, *The Primary Properties*

La concezione della luce come sostanza materiale e del sole come corpo luminoso radiante non era priva di problemi concettuali. Ne era consapevole Castelli il quale, nella *Mattonata*, riaffermava la distinzione tra *ignicoli* e minimi luminosi e la spiegazione meccanicistica del calore pur non negando le «grandissime e forse inesplicabili difficoltà» che esse sollevavano. Prima tra tutte quella di spiegare in che modo si ricostituisca la massa dei corpi luminosi celesti, come il sole e le stelle, attivi da tempo immemorabile senza per ciò patire sensibili riduzioni della loro massa.

Questo problema, si sa, era ben presente a Galileo il quale, riprendendo i temi già espressi da Castelli, nella *Terza lettera* a Marcus Welser ammetteva per via di ipotesi che le macchie solari potessero essere parte di quel «pabulo e nutrimento» indispensabile «alla restaurazione dell'immensa luce che da sì gran lampada continuamente si diffonde per l'espansion del mondo»<sup>52</sup>. Ma la medesima questione è tematizzata esplicitamente anche da Giovanni Ciampoli nel dialogo manoscritto.

L'identificazione del sole con il luogo naturale del fuoco, proposta in quelle pagine, pone infatti al monsignore l'ineludibile necessità di fornire alimento ad una «fornace tante volte maggiore di tutta la terra». Questione complicata dal fatto che il sole è assai più lontano dal nostro pianeta delle comete, alle quali già Galileo-Guiducci aveva negato natura ignea anche per l'impossibilità di concepire «aliti ascendenti» a tali altezze e nondimeno capaci di fornire materia combustibile sufficiente a giustificare la durata del fenomeno<sup>53</sup>. Il compito di «rimettere il perduto» – che aveva strappato a Fulgenzio Micanzio ispirate riflessioni sull'inafferrabile «gran-

*and Secondary Qualities in Galileo Galilei's Natural Philosophy*, in *Saggi su Galileo Galilei*, II, G. Barbèra, Firenze 1972, pp. 80-91; U. Baldini, *La struttura della materia*, cit., pp. 133-136; P. Redondi, *Galileo eretico*, cit., pp. 12, 32; M. Bucciattini, *Atomi, geometria e teologia*, cit., pp. 175-176.

52. OG, V, p. 230. Anche nella lettera a Piero Dini del 23 marzo 1615, Galileo dichiarava come «... per avventura [le macchie solari] si potrebbero stimar parte di quel pabulo, o forse gli escrementi di esso, del quale il sole da alcuni antichi filosofi fu stimato bisognoso per suo sostentamento» (OG, V, p. 304). L'attenzione per il tema del «pabulo» è rilevata da M. Bucciattini, *Atomi, geometria e teologia*, cit., pp. 177-178 e 178 nota. Si veda, in proposito, anche U. Baldini, *La struttura della materia*, cit., p. 135 nota.

53. M. Guiducci, *Discorso delle comete*, OG, VI, pp. 60-61. L'argomento affrontato da Ciampoli si legge in BC, ms. 2118, cc. 133r-142r

dezza di Dio creatore»<sup>54</sup> – è affidato da Ciampoli alla provvidenza della natura, capace di attivare per il fuoco un «ciclo» del tutto simile a quello dell'acqua a conclusione del quale, tornata nel suo luogo naturale, la fiamma «di cibarsi né di fuggire haverà bisogno»<sup>55</sup>.

La soluzione adottata da Giovanni Ciampoli nel confronto con i maestri sulla natura della luce è dunque conforme allo spirito che anima anche le sue opere stampate. Riaffermando, infatti, ed estendendo anche ai corpi celesti quella fisica del discontinuo che sembra contemporaneamente scomparire dai *Discorsi* di Galileo, monsignor Ciampoli dimostra di non percorrere la strada della dissimulazione su cui la scuola galileiana sembra ripiegare dopo la condanna del maestro<sup>56</sup>. È altresì vero che l'identificazione della luce con il fuoco serve anche, per converso, a dare forza ad una metafisica del calore che fa da sfondo all'indagine dei singoli fenomeni:

Con.: dovevano pure gl'effetti tanto contrarij del fuoco e del sole arguire in essi nature differenti. Il calore igneo è distruttivo, col solare si genera e si mantiene l'università dei corpi sublunari... Guardatevi signore dall'asserire nel publico corteggio che noi hora camminiamo per il mezzo del fuoco, mentre andiamo per il sole e godiamo il refrigerio dell'auretta che si è sollevata dalla prossima marina... Esclamerebbe qualcuno che questo fusse uno addomesticar troppo i miracoli della fornace Babilonia se ogni giorno, in mezzo al fuoco, si solesse naturalmente vivere senza danno e refrigerarsi ancora col vento...

Pall.: Non addomestico i miracoli di Babilonia e conosco la differenza delle operazioni ignee e solari. Però sentite... il non veder le scintille in quest'aria può nascer dall'esser situate nella stessa maniera delle stille. Hora, se io trovassi una cantinella per raccorre il sole e unendo insieme i suoi raggi vegli facesse vedere come scintille d'oro, non haverei medemo che col farmi vedere nel vostro vaso le stille d'argento? Hora, pigliate quello specchio grande e concavo, inventione opportuna per unire in angustia di luogo molti raggi di sole. Vi chiarirete con gli occhi proprij essi uniti esser fiamme e dove così dissipati riscaldano, in quel punto della re-

54. F. Micanzio a G. Galilei, 4 novembre 1634, OG, XVI, pp. 161-162. Il testo della lettera, ispirata da una tarda lettura del *Saggiatore*, è ricordato da P. Redondi, *Atomi, indivisibili e dogma*, cit., p. 554.

55. BC, ms 2118, cc. 131v-132r, 138r-v.

56. Per questa chiave di lettura degli scritti editi di G. B. Ciampoli si vedano E. Raimondi, *Il «teatro delle meraviglie»*, in *Letteratura Barocca. Studi sul Seicento italiano*, Olschki, Firenze 1961 (1982<sup>2</sup>), pp. 327-356 e M. Torrini, *Giovanni Ciampoli filosofo*, in *Novità celesti e crisi del sapere*, Atti del Convegno Internazionale di Studi Galileiani, a cura di P. Galluzzi, Giunti-Barbèra, Firenze 1984, pp. 267-275.

flessione bruciano le mani, struggono il piombo, inceneriscono le viti...

Con.: Mi accorgo di qui quanto ben considerata e verace sia la propositione vulgata, che *magis et minus non variant speciem*. E chi hora può dubitare che il *minus*... riesca vitale negli animali, fruttuoso nelle piante, il *magis* distruttivo di ogni bene, e che l'aurea mediocrità non solo è amabile nei costumi, ma anco desiderabile nella natura?<sup>57</sup>.

L'idea di raccogliere la luce nel concavo di uno specchio «come in un vaso» era stata già di Telesio<sup>58</sup>. Ma anche Galileo aveva esposto chiaramente una visione mistica della luce solare come principio vivificatore universale nella lettera composta all'indirizzo di Piero Dini il 23 marzo 1615<sup>59</sup>. In quel testo si parlava del sole come del «tabernacolo» di Dio, «ricetto» di «questo spirito fecondante e di questa luce» che «diffusa per tutto il mondo concorre ad unirsi e fortificarsi in esso corpo solare, per ciò nel centro dell'universo collocato»<sup>60</sup>. Un ricordo personale, attribuito ancora una volta a Ricassoli Rucellai, aggiunge qualcosa alla comprensione della cosmologia di Galileo, il quale avrebbe affermato che «per avventura il sole potesse essere il cominciamento universale della natura, e ciò imperciocché credeva che la luce fosse l'estrema espansione, cioè l'ultima rarefazione che dar si potesse, dal qual primo principio tutte le cose, condensandosi essa, dove più e dove meno, si componessero sino alla più spessa e fitta condensazione anco delle pietre più dure e impenetrabili»<sup>61</sup>.

Anche nel dialogo del Ciampoli quel pianeta, in quanto luogo naturale del calore, viene celebrato come monarca dell'universo per il quale, al pari del sovrano in uno Stato assoluto o dell'intelletto nel-

57. BC, ms. 2118, cc. 126r-v, 129v-130r.

58. B. Telesio, *De rerum natura iuxta propria principia*, Neapoli, J. Cacchius, 1570, p. 80. Sul tema della luce nel pensiero del filosofo cosentino si veda L. De Franco, *La teoria della luce di Bernardino Telesio*, in *Bernardino Telesio e la cultura napoletana*, a cura di R. Sirri e M. Torrini, Guida, Napoli 1972, pp. 53-77.

59. Il Ciampoli, per altro, aveva conosciuto personalmente Galilei nell'estate 1608 nella villa del granduca Ferdinando I e da allora aveva avuto sovente occasione di intrattenersi con lui a Firenze e quindi a Roma (A. De Ferrari, *Giovanni Ciampoli*, cit., p. 687). A proposito dei possibili legami tra la metafisica galileiana della luce e l'opera di Telesio, si veda P. Redondi, *La luce «messaggio celeste»*, in *Novità celesti e crisi del sapere*, cit., pp. 177-186.

60. OG, V, p. 302.

61. A. Favaro, *Pensieri, sentenze e motti di G. Galilei*, «Rivista di Fisica, Matematica e Scienze naturali», VIII (1907), pp. 105-106.



l'animo umano, dev'essere considerato «indizio di potenza e non di bassezza l'haver parte in tutte le cose, ancorché minime»<sup>62</sup>. È probabile che gli aspetti di tale partecipazione al processo generativo fossero spiegati diffusamente in un altro dialogo intitolato *Il Pallavicino ovvero il sole materia prima*, che precedeva nel piano complessivo dell'opera enciclopedica composta dal Ciampoli quello qui in esame, ed oggi per noi perduto<sup>63</sup>.

La conclusione del dialogo *Del sole e del fuoco* è dedicata ad indagare la figura degli *ignicoli*. Problema originale, come rilevava lo stesso autore<sup>64</sup>, giacché anche Galilei nel postularne l'esistenza si era accontentato di definire i primi componenti del fuoco come «corpicelli minimi, in tale e tal modo figurati, dotati di tanta e tanta velocità»<sup>65</sup>. La soluzione adottata dal Ciampoli in queste pagine è altamente rivelatrice del modo in cui singoli elementi della «dottrina» galileiana si potessero innestare, nell'orizzonte intellettuale di un dilettante di scienza, su un impianto filosofico ancora in larga parte debitore al naturalismo rinascimentale e piuttosto vicino ad uno sperimentalismo di tipo baconiano.

In prima istanza il Pallavicino deduce la figura delle *scintille* dalla loro funzione. Infatti, se «prima, universale e forse unica proprietà del fuoco e del sole essere il penetrare, sminuzzare tutti i corpi con-

62. BC, ms. 2118, cc. 127r-v.

63. Nell'inventario delle opere manoscritte che costituivano l'eredità di monsignor Ciampoli, allegato al suo testamento, si menzionano «quinternetti 4 intitolati il Pallavicino o vero il sole materia prima» (*Inventario de i scritti di M.r Giovanni Ciampoli da lui lasciati per testamento alla Maestà del re di Polonia e Svetia*, in appendice a D. Ciampoli, *Un amico di Galilei*, cit., p. 161). Il dialogo *Del sole e del fuoco*, inoltre, si presenta esplicitamente come la prosecuzione della conversazione svolta dai medesimi il giorno precedente – «hierì» – quando, secondo le parole attribuite a George Conn, «poco meno, che non diedi querela di bestemmia a questo spirito inventivo – il marchese Pallavicino – che vittuperò il sole con titoli bassi di materia prima et ard'ancora mescolarlo col fango» (BC, ms. 2118, cc. 125r-v).

64. «Pall.: Ancora io molte volte ho pensato a questa apparenza del fuoco né mi sono incontrato pure in uno autore che l'abbia vagheggiata con accurate meditationi. Mi è da pochi giorni in qua sovvenuto qualche particolare non indegno di questa audienza. La rotondità del sole la persuadono gl'occhi a tutto il mondo, la ratificano gl'astronomi a tutte le scuole... Non perciò s'inferisce la rotondità nelle parti solari, come sappiamo dalla rotondità del globo terrestre non potersi concludere sfericità nella polvere. Così, quanto a questo effetto, è indegna d'esser ascoltata la testimonianza della fallace propositione *eadem est ratio totius et partium...*» (BC, ms 2118, cc. 148v-149r).

65. *Saggiatore*, OG, VI, p. 352.

sistenti», allora «saria stato errore il non dargli una figura la più penetrativa di tutte le altre»: la piramide, il triangolo ed il cuneo, come insegnava al Ciampoli la lettura del *Timeo* platonico<sup>66</sup>. Alla medesima conclusione, però, il segretario ritiene di dover giungere anche attraverso la «sensata esperienza». Egli procede, pertanto, assimilando in via preliminare la dinamica della caduta dell'acqua da un vaso ricolmo al moto ascensionale dello spruzzo di una fontana e questo alla fiamma, o meglio alla ininterrotta successione di fiamme nuove che ne costituiscono l'apparenza<sup>67</sup>. Il loro moto, quindi, viene analizzato e descritto come se fosse in tutto simile a quello di un grave in caduta libera e come questo sottoposto alla legge del moto uniformemente accelerato. Da tutto ciò risulta che «se le parti ignee havessero qualche tenacità tra loro et inclinatione all'unirsi, fin tanto che la leggerezza velocitata non predominasse alla coerenza unita, bisognarebbe che la larghezza del primo cerchietto dovendo riempire la lunghezza del secondo spatio, s'allungasse e distendesse l'ampiezza in acutezza. Così si manterrebbe la fiamma unita e nel suo corso si andrebbe sempre assottigliando in piramide»<sup>68</sup>.

66. Platone, *Timeo*, 56a. La citazione del Ciampoli si legge in BC, ms. 2118, c. 148v-149r.

67. «Pall.: Io, che sono acqua nemica del fuoco, ho bene esplorato la natura dell'avversario e ben ponderate le sue forze. Fugge la fiamma, non si nutrisce. Perchè ella apparisca conservarsi uniforme, mentre le parti superiori delle sue tremole lingue invisibilmente si disgregano in alto bisogna che dalle fascine ardenti scaturisca continuamente moltitudine di nuove scintille che suppliscano il difetto delle sparite...» (BC, ms. 2118, c. 138r). Francesco Bacone descrive in maniera analoga la fiamma nel passo del *Novum Organon* nel quale applica all'indagine della sua natura l'istanza «di croce» (F. Bacone, *Novum Organon*, a cura di E. De Mas, II, Laterza, Bari 1968, pp. 203-204).

68. BC, ms. 2118, c. 152v. A proposito dell'acqua Ciampoli scriveva: «Dirò due cose universalmente note. Se queste saranno vere, l'acqua necessariamente [si disporrà] in piramide. Prima: i moti naturali crescono sempre in velocità. Così, quella palla d'ottone con che si gioca al Castello cadendo dall'altezza d'un dito, per esser il suo colpo con lentezza e senza gran violenza poco mi offenderà la mano supposta. Me la storpierà se cade dall'altezza d'una picca, nel qual spatio ha acquistata celerità e forza. La seconda cosa è: le parti dell'acqua hanno una naturale tenacità insieme che talhora prepondera alla gravità. Esperienza chiara: vedete una goccia sostenersi attaccata al tetto e, benché s'accumuli di molte stille tutte gravi, conservarsi nondimeno per qualche tempo pendente in aria. Poi, sopravvenendo maggior quantità di stille, s'ingrossa talmente che la gravità predomina alla tenacità, così la stacca e la precipita a basso. Hora, stante queste due propositioni, l'acqua è forzata nel suo descenso a situarsi in piramide. Eccomi al fatto: sollevate con

Se è vero che «la storia della riflessione di Galileo sulla luce... può essere tracciata utilizzando le più esplicite ed estese considerazioni di Castelli», il quale fu «meno legato del maestro a cautele metodologiche e meno assorbito di lui da altri temi»<sup>69</sup>, altrettanto potrebbe dirsi di Giovan Battista Ciampoli. E nel 1639 – data alla quale sembra risalire la composizione del dialogo – questi doveva sentirsi ancor meno costretto dai vincoli della censura ecclesiastica di quanto non lo si potesse sentire il suo maestro Castelli; irrimediabilmente lontano da Roma come fu e comunque protetto dalla circolazione privata e manoscritta dei suoi componimenti. Se questo è vero e se, come sembra, la fittizia ambientazione del dialogo vuole alludere indirettamente alla presenza di Galileo fra gli ospiti della «conversation» del monsignore, allora è possibile pensare che i principi democritei, di cui lo scienziato nel 1630 si professava assertore con il Campanella, fossero ancora quelli di una fisica atomista.

la mano una caraffella d'acqua che la diffonda con uniformità, cioè ne sparga in tempi uguali quantità eguale. Cominciate hora a versare e considerate in quella caduta quattro tempi eguali che sian, per modo // di parlare, quattro semicrome di musica. Nella prima semicroma l'acqua che sdrucchiola dalle fauci della caraffella inclinata sia come un veletto più lungo lateralmente, che a perpendicolo è di larghezza d'un grano. Hora, questo solo nella seconda semicroma corre più spatio che nella prima, così più nella terza e molto più nella quarta, perché il suo moto sempre si accelera. Il secondo veletto d'acqua che esce fuori contiguo al primo nella seconda semicroma, corre, in quel tempo medesimo che il secondo si velocita, quel primo spatio minore. Così, per ragione di celerità, è forza che si scompagnino mentre caminino *non passibus aequis...*» (BC, ms. 2118, cc. 149v-150r). È ipotizzabile che da queste osservazioni del Ciampoli, Evangelista Torricelli potesse avere attinto la convinzione nella analogia tra il moto di una «goccia» e un grave in caduta libera e, più in generale, nella possibilità di ridurre il movimento dei liquidi a quello dei solidi. Sulla base di questa premessa Torricelli aveva elaborato la sua soluzione al problema della diretta proporzionalità tra la velocità e l'altezza di una sezione di acqua corrente, sollevato nel secondo libro *Della misura dell'acque correnti* di Benedetto Castelli (M. Bucciandini, *Il trattato «Della misura dell'acque correnti» di Benedetto Castelli. Una discussione «sulle acque» all'interno della scuola galileiana*, «Annali dell'Istituto e Museo di storia della scienza di Firenze», VIII (1983), 2, pp. 133-135 e Id., *Atomi, geometria e teologia*, cit., pp. 182-183). Si ricorderà che, tra il 1636 e il 1637 e tra il 1640 e il 1641, Torricelli fu segretario addetto alla corrispondenza privata di monsignor Ciampoli durante l'esilio di questi nelle Marche (cfr. E. Ragazzini, *Evangelista Torricelli e Giovanni Ciampoli*, «Convivium», XXVII (1959), pp. 51-55; G. Meddola, *Alcuni documenti inediti relativi alla vita di Evangelista Torricelli*, «Bollettino di Storia delle Scienze Matematiche», XIII (1993), 2, pp. 287-296).

69. U. Baldini, *La struttura della materia*, cit., p. 133.

HILARY GATTI

GIORDANO BRUNO'S *ASH WEDNESDAY SUPPER*  
AND GALILEO'S *DIALOGUE OF THE TWO*  
*MAJOR WORLD SYSTEMS\**

SUMMARY

Galileo's failure to mention the name of Giordano Bruno, together with Frances Yates's Hermetic interpretation of Bruno's works, are proposed as the probable reasons why Galileo's post-Copernican cosmological dialogue has been discussed in recent criticism without any reference to Bruno's earlier dialogue in Italian on the same subject. The comparison between the two dialogues, which was common in the earlier critical tradition, is repropounded in this paper in the light of the recent post-Yatesian discussion of Bruno's natural philosophy and some recent reevaluations of the work of Galileo. The dialogues of Bruno and Galileo are considered together in relation to two themes which are common to them both: the cosmological picture which each work presents to the reader, and the epistemological status which each author claims for his picture.



When Galileo began to write his pro-Copernican *Dialogue* in Italian, in 1624, he could refer to a distinguished fore-runner and model in his own language and from his own culture. Giordano Bruno's *Ash Wednesday Supper* was the first of Bruno's philosophical dialogues to be written in Italian. It is a defence of, and an elaboration on, the Copernican cosmology, composed and published in London in 1584, forty years before Galileo began his *Dialogue* in Florence. Today these two dialogues are seldom compared, either by commentators of Bruno or of Galileo. There are, I think, two reasons for this. One is that Galileo maintained a complete silence about Bruno even in his private papers; and in an age which privileges archival and documentary research over guess-work and speculation, it is not easy to establish a correct relationship between the two. The

\* An early and shorter draft of this paper, read at a Conference on *Galileo Galilei: Heretic Voices* held at the University of Athens, Greece, September 16-19, 1994, has been published in neo-Greek in the volume containing the acts of the Conference, edited by T.N. Pelegrinis, Athens 1995, pp. 55-74.

other is that the much celebrated interpretation of Bruno as a Hermetic Magus proposed by Frances Yates in her book of 1964 has had the effect of excluding him from the sphere of the history of science<sup>1</sup>.

Previous commentators, however, had studied the relationship in significant terms. Felice Tocco, in his still valid book on Bruno's Latin works compared with the Italian, published in 1889, has frequent notes of comparison<sup>2</sup>. Giovanni Gentile in his study of Italian Renaissance thought of 1939 followed his essays on Bruno with a section on Galileo<sup>3</sup>. Alexandre Koyré, in two essential studies of Galileo's cosmology, his *Etudes Galiléennes* of 1939 and more recently his *From the Closed World to the Infinite Universe* of 1957, underlined the precedents in post-Copernican cosmology and celestial physics established by Bruno<sup>4</sup>. Now that Bruno is beginning once again to be treated as a natural philosopher with serious scientific interests, the time seems ripe to repropose comparisons between Bruno and Galileo<sup>5</sup>. In this paper I shall attempt a comparative reading of Bruno's and Galileo's Italian cosmological dialogues in terms of two specific themes: the general, cosmological picture which each dialogue presents, and the epistemological status which each one claims for that picture.

A cosmology is a picture of the universe. It is no coincidence that the theme of the picture, and its relation to reality, is a constant one in the works of Bruno, and can also be found in Galileo<sup>6</sup>. Indeed,

1. F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan Paul, London 1964.

2. F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Le Monnier, Florence 1889.

3. G. Gentile, *Il pensiero italiano del rinascimento*, Florence 1939. Gentile's writings on Bruno have recently been collected and edited by Eugenio Garin in the volume *Giordano Bruno e il pensiero del rinascimento*, Le Lettere, Florence 1991.

4. A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1957 and *Etudes galiléennes*, Paris 1939.

5. In a paper entitled *I «Massimi Sistemi» di Galileo e la «Cena» di Bruno* delivered at the Accademia dei Lincei in Rome on April 22nd, 1995, and now published in *Lecture Galiléiane III*, Olschki, Florence 1995, pp. 485-508, Giovanni Aquilecchia develops a comparison in terms of formal analogies between the two works as well as a number of common points in the cosmological discourse. His paper takes account, in a series of specific references, of the original draft of my paper delivered at Athens in 1994.

6. See M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 67-70, for an

the question of the ontological status of the new universe had been at the centre of the Copernican discussion from the beginning. The anonymous preface to Copernicus's *De revolutionibus*, first published in 1543, had indicated a way. The new astronomy was to be seen as a convenient diagram or «treasure of suppositions aimed only at an admirable and artificial improvement in calculation»<sup>7</sup>. Bruno's neo-Aristotelian opponent from Oxford, Nundinius, in the third dialogue of *The Ash Wednesday Supper*, immediately makes it clear that he too is prepared to discuss the Copernican theory only «per la comodità de le supputazioni». His stand at once stimulates lively criticism on the part of Theophilus-Bruno, who bitterly attacks the 'suppositional' hypothesis as «a pass-time for ingenious fools», claiming that the Preface to *De Revolutionibus* contradicts Copernicus's own claim for a realist, if revolutionary, cosmology expressed in his Dedicatory Letter to Pope Paul III<sup>8</sup>. Bruno was one of the first to suggest that the Preface must have been written by someone other than Copernicus himself; although he seems not to have known the identity of the author. It was Kepler, in his *Astronomia nova* published at Frankfurt in 1609, who first revealed in print the name of the Protestant theologian Andreas Osiander as the author of the Preface, calling him, in tones reminiscent of Bruno's, «an ass addressing other asses»<sup>9</sup>.

Writing in 1584, Bruno was making an early and intentionally provocative realist claim for the new cosmology. For the work of Robert Westman on the diffusion of the Copernican theory has indicated how the Protestants of the so-called 'Wittenberg School' accepted Osiander's suppositional reading of Copernicus throughout

ample comment on Bruno's comparison of the philosopher and the painter, although the cosmological implications of the comparison are not underlined.

7. See N. Copernicus, *On the revolutions* [1543], ed. and trans. E. Rosen, London 1978.

8. For Bruno's attack on the Preface to the *De revolutionibus*, see *Cena*, BOeuC II 127-37. For a detailed discussion of Copernicus's own Letter, see R.S. Westman, *Proof, poetics, and patronage*, in *Reappraisals of the Scientific Revolution*, eds. D.C. Lindberg and R.S. Westman, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 167-205.

9. For Kepler's identification, see *Gesammelte Werke*, tome 3, p.6. For Osiander, see B. Wrightsman, *Andreas Osiander's Contribution to the Copernican Achievement*, in *The Copernican Achievement*, ed. R.S. Westman, California University Press, Berkeley-Los Angeles 1975, pp. 213-43.

the sixteenth century<sup>10</sup>. So did the Catholics, although their point of reference was not Osiander's Preface to Copernicus's book but the fourth session of the Council of Trent. There, on April 8th, 1546, the Catholic Church had decreed that no-one relying on his own judgement, and distorting the Sacred Scriptures according to his own conceptions, should dare to interpret them contrary to the sense laid down by the Fathers and by the Church itself<sup>11</sup>. This sentence effectively sanctioned a literalist interpretation of the Bible which, with few exceptions, presents a common-sense view of moving heavens round a static earth: a view which offered a convenient justification for the decision to put the *De revolutionibus* on the Index of forbidden books in 1616.

Bruno deals with the problem of heresy well before this decision was taken, in the fourth dialogue of his *Ash Wednesday Supper*, where he already recognizes the Scriptures as the principle impediment to the acceptance of the new cosmology<sup>12</sup>. As a solution, Bruno suggests that the Bible should be read as a moral message for the masses, and not as a scientific text at all: a thesis which indicates his awareness of the metaphorical reading of the Bible put forward by John Calvin in his *Institutes*. Bruno was not himself a Protestant nor even, by this time, a Christian; but he was writing in a London pervaded by Calvinistic influence. He clearly thought that Calvin's metaphorical reading of the Bible could help the development of a new science: a thesis which has recently been repropounded by Calvin's biographer, Alister McGrath<sup>13</sup>. The references underlined by McGrath are to Calvin's *Institutes* I,5,13-14 and I,6,1 where Calvin claims that the Scriptures offer us reading-glasses through

10. See R.S. Westman, *The Melancthon Circle, Rheticus, and the Wittenberg Interpretation of the Copernican Theory*, «Isis», LXVI (1975), pp. 165-93.

11. See M.A. Finocchiaro, *The Galileo Affair*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1989, p.12. Also in R.J. Blackwell, *Galileo, Bellarmine and the Bible*, Univ. of Notre Dame Press, 1991.

12. «*Teofilo*: Or quanto a questo credetemi che se gli Dei si fussero degnati d'insegnarci la teorica delle cose della natura, come ne han fatto favore di proporci la pratica di cose morali, io più tosto mi accostarei alla fede de le loro rivelazioni, che muovermi punto della certezza de mie raggioni e proprii sentimenti. Ma (come chiarissimamente ogn'uno può vedere) nelli divini libri in servizio del nostro intelletto non si trattano le dimostrazioni e speculazioni circa le cose naturali, come se fusse filosofia: ma in grazia de la nostra mente et affetto, per le leggi si ordina la pratica circa le azzione morali». See BOeuC II 191.

13. See the chapter on Calvin and the New Science in A. McGrath, *A Life of John Calvin*, Oxford University Press, Oxford 1990.

which we can see the world as the creation and manifestation of God. However these glasses are not composed of notions of astronomy or natural philosophy. God, in revealing himself to us, has adapted his language to the possibility of the people's understanding, using corporeal and pictorial forms as a school-teacher does with children. Similarly, Bruno scolds those who attempt to read the Bible «in terms of truth» where it is not appropriate to do so<sup>14</sup>. This approach to the Bible was anathema to the Catholics who feared the possibility of individual interpretation inherent in such a reading, and insisted on a strict reference to ecclesiastical tradition.

It was this Catholic attitude towards the Bible that Galileo attempted to grapple with. In the letters written between 1613 and 1615 to Don Benedetto Castelli and to Monsignor Piero Dini, and finally in the long and celebrated letter of 1615 to Madama Cristina de Lorena, Galileo pointed out that if the Scriptures had to be read «according to the naked sense of the words», without glosses or interpretation, then there was little future for the natural sciences<sup>15</sup>. The Church maintained that Scriptural truth must come first, and scientific truth be made to agree with the Bible. Galileo reversed the argument. Scientific truths based on methodical observations, he argued, are demonstrable and certain; if the Scriptures appear to disagree with them, the theologians must attempt to unravel their true meaning. It was a message which offended the theologians. After Bruno's trial and execution in 1600, Cardinal Roberto Bellarmino, the Jesuit who had brought Bruno's trial to its tragic end with unrelenting rigour, became one of the major opponents of the Copernican cosmology within the Catholic Church<sup>16</sup>. Bellarmino discussed the Copernican question with Galileo in Rome in 1616, when Copernicus's *De revolutionibus* was put on the Index of forbid-

14. See *Cena*, BOeuC II 195.

15. For these texts see Galileo, *Opere*, ed. Favaro, Florence 1890-1909, V, and for English versions, Finocchiaro, *The Galileo Affair*, cit., pp.47-118.

16. Bellarmino's name is first found in the documents relating to Bruno's trial in March 1597, when he began to participate in the visits to the prisoners of the *Inquisition* held in the Roman jail of Castel St. Angelo. From January 1599 he begins to appear in the list of inquisitors actually conducting the trial hearings, and from then on remains clearly the dominating figure. See L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, Salerno editrice, Rome 1993.



den books<sup>17</sup>. After a Special Injunction against acceptance of the new cosmology had been issued in Rome in February 1616 by the Sacred Congregation of the Index, and rumours had spread in Pisa and Venice to the effect that Galileo had already retracted, on May 26th Bellarmino issued a written declaration for Galileo's use denying any formal abjuration, but repeating that «the doctrine attributed to Copernicus (that the earth moves around the sun and the sun stands at the centre of the world without moving from east to west) is contrary to Holy Scripture and therefore cannot be defended»<sup>18</sup>. The famous *Preface to the Discrete Reader* of Galileo's *Dialogue* published in 1632, and the so-called «medicine of the end», both of them written under severe ecclesiastical control, attempt to solve the problem by claiming that the work develops its arguments within a hypothetical framework. But the ecclesiastical authorities were not deceived. In a Special Report of September 1632 prepared for Galileo's judges before the opening of proceedings, they roundly accused the *Dialogue* of «deviation from hypothesis»<sup>19</sup>.

An initial point of similarity, then, between Bruno and Galileo is their attempt, in spite of ecclesiastical opposition, to read the Copernican thesis as a cosmological proposition which reflects the real structure of the universe. Bruno nevertheless claims that his defence of heliocentricity as a physical cosmology is based on different principles from those put forward by the Polish astronomer himself<sup>20</sup>. Bruno was not a mathematical astronomer as Copernicus was. His arguments, which are physical and mechanical, are concerned almost entirely with principles of relativity designed to show

17. See U. Baldini, «*Legem impone subactis*». *Studi su filosofia e scienza dei Gesuiti in Italia. 1540-1632*, Bulzoni, Rome 1992.

18. For Bellarmino's declaration to Galileo, see *I documenti del processo di Galileo Galilei*, ed. Sergio M. Pagano, Città del Vaticano 1984, pp. 65-6 and 101-2 and Finocchiaro, *The Galileo Affair*, cit., p.153.

19. See the documents relating to Galileo's trial in Pagano, *op. cit.*, p. 65, and Finocchiaro, *op. cit.*, pp. 214-22.

20. See the celebrated if rather ambiguous page of praise of Copernicus in Dialogue 1 of Bruno's *Ash Wednesday Supper*, where Copernicus is chided with not having distanced himself sufficiently from the traditional mathematical cosmology: «...però non se n'è molto allontanato; per che lui più studioso de la matematica che de la natura, non ha possuto profundar e penetrar sin tanto che potesse a fatto toglier via le radici de inconvenienti e vani principii, onde perfettamente sciogliesse tutte le contrarie difficoltà e venesse a liberar e sé e altri da tante vane inquisizioni, e fermar la contemplazione ne le cose costante et certe»: *Cena*, BOeuC II 39.

that what seem to us definitive data supplied by our senses are in fact delusions based on largely illusory impressions. Sometimes Bruno uses optical arguments which demonstrate that the size and position of celestial bodies must take into account non-mathematical variables such as the degree of luminosity of the body itself or the relative position of the observer. Other arguments of a mechanical nature used by Bruno make ample (if silent) use of the medieval Parisians such as Jean Buridan and Nicolas Oresme who had held that an object dropped from the mast of a ship in movement always falls to the foot of the mast because it contains within it the impetus of the movement of the ship<sup>21</sup>. Bruno uses this argument to refute the Aristotelian-Ptolemaic claim that a moving earth would leave behind it any object thrown into the sky. Like Oresme before him, Bruno thus justifies the movement of the earth around its own axis. However he goes beyond Buridan and Oresme in stressing the relativity of motion, and arrives with notable clarity at the idea of closed mechanical systems of movement related in space. Applied to a post-Copernican cosmology in which the earth orbits around the sun as well as moving around its own axis, the ship experiment, as it is used by Bruno, modifies substantially Copernicus's closed, unique heliocentric universe. For example, Bruno develops the idea of closed mechanical systems in space to claim that there are numerous solar systems besides our own. Adding to this argument the so-called argument of plenitude – that is, that an infinite God could only express Himself through an infinite universe populated by an infinite number of worlds – Bruno extends the new heliocentric universe to infinite dimensions<sup>22</sup>.

Although Galileo never mentions Bruno's name, he often uses and develops arguments found in Bruno's *Ash Wednesday Supper*.

21. See D. Massa, *Giordano Bruno and the Top-Sail Experiment*, «Annals of Science», XXX (1973), pp. 1-11. On the use of this experiment by Thomas Digges, before the composition of Bruno's dialogue, see G. Aquilecchia, *Possible Brunian Echoes in Galileo*, «Nouvelles de la Republique des Lettres», I (1995), pp. 16-7. For the probable dependence of Digges, Bruno, and possibly also Galileo on the medieval mechanics of Buridan and Oresme, see M. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, The University of Wisconsin Press, 1961, pp. 505-40 and 600-9.

22. Bruno's infinitism, although already clearly stated in *The Ash Wednesday Supper*, was most fully developed in the dialogue *De l'infinito, universo e mondi*. See BO-euC IV, and, for an English translation and comment, D. W. Singer, *Giordano Bruno, His Life and Thought, with Annotated Translation of His Work on the Infinite Universe and Worlds*, New York 1950.

The same arguments of relativity, including the ship-experiment, are used also by Galileo to show not only that the earth is not the centre of the universe, but that the universe has no centre at all. Whatever centre one wants to imagine is nothing more than a point of reference to define the positions of other objects in space. Catholics such as Francesco Ingoli of Ravenna, as well as Galileo's great Protestant contemporaries, Johannes Kepler and Tycho Brahe - although both more or less Copernicans - refused to contemplate this doctrine, which they found particularly disturbing<sup>23</sup>. It is surely no coincidence that it is precisely when this idea of the centreless universe is developed in the first day of his *Dialogue* that Galileo's conservative Aristotelian, Simplicius, accuses the new cosmology of tending towards the subversion of all natural philosophy. By eliminating the earth as the principle of order which lies at the centre of all things, the new cosmology embraces disorder and throws into chaos the heavens, the earth and the entire universe<sup>24</sup>.

Galileo's Simplicius is in many ways a direct development of Bruno's fiercely caricatured neo-Aristotelians, Torquato and Nundinius, and even more of his cautious Prudentius<sup>25</sup>. And when Salvati, the mouthpiece of Galileo himself, replies that the new cosmology requires that men's brains be created anew to understand it, he is only repeating what Bruno had written more colourfully. Bruno's character called Frulla, in the *The Ash Wednesday Supper*, actually says that men's heads will have to be chopped off and put on anew to understand the new order of things<sup>26</sup>. Where Galileo's *Dialogue* leaps beyond the earlier intuitions of Bruno is in

23. For Galileo's long and important reply to Ingoli's essay claiming that there must be a centre of the universe, and that the centre is the earth, see Finocchiaro, *op. cit.*, pp.154-97.

24. «Questo modo di filosofare tende alla sovversione di tutta la filosofia naturale, ed al disordinare e mettere in conqasso il cielo e la Terra e tutto l'universo»: see Galileo, *Opere*, cit., VII, p. 62.

25. The similarity has recently been underlined by Giovanni Aquilecchia in *Lettere galileiane III*, cit., p. 490: «fin nella scelta dei nomi rapportabili a due commentatori di testi filosofici classici, con tutto che il secondo di pertinenza piuttosto platonica che aristotelica».

26. «*Smitho*: Dimmi: in che modo si potran corregger questi? *Frulla*: Con toglierli via quel capo, e piantargline un altro. *Teofilo*: Con toglierli via in qualche modo d'argumentazione quella esistimazion di sapere; e con argute persuasioni spogliarle quanto si può di quella stolta opinione, a fin che si rendano uditori...». See *Cena*, BOeUC II 65.

his brilliant use of telescopic observation to support his arguments in favour of the new post-Copernican cosmology. Bruno himself, who had followed closely the observations of recent comets, had anticipated that the day would come when men would observe other bodies in the sky, as yet unseen and unimagined, which would conclusively prove the unchangeable, cristalline skies of the Aristotelian-Ptolemaic cosmology to have been pure illusion<sup>27</sup>. Galileo's discoveries of the moons of Jupiter, communicated to the world in the *Starry Messenger* of 1610, proved that remarkable prophecy to be true. Furthermore in the *Dialogue* he makes extensive reference to his observations of the moon to prove that it is not the perfect, smooth, unspoiled sphere contemplated by the traditional cosmology. Galileo knew that there were many, especially in Rome, who had refused to be convinced even by telescopic observation. In a series of humorous letters written to Galileo in Florence in the early years of the century, the young Federico Cesi had called these the «pseudo-philosophers». He had distinguished the pseudo-philosophers sharply from those, like the associates of his newly founded *Accademia dei Lincei*, which included Galileo himself, who were attempting to consider nature as she is, and not to interpret her according to man-made rules and hypotheses. As for the pseudo-philosophers, wrote Cesi in a letter to Galileo dated December 3rd, 1611, they continued obstinately to live in a lunar limbo, without mountains<sup>28</sup>. Galileo's further use of telescopic observations of sun-spots and the phases of Venus to attack the old cosmology suffered a similar fate. Many simply refused to accept the evidence. «Here the problem is to break down the principal dogmas of the presently prevailing doctrine», Cesi had written from Rome in a letter of November 3rd, 1612<sup>29</sup>. And Galileo knew that,

27. For the importance of Bruno's meditations on the cosmological significance of the newly observed stars and comets, see A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Florence 1978, chap. I: «Stelle e comete».

28. Cesi's correspondence with Galileo was published in *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, cccxxxv, 1938 (XVI), serie sesta, Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche, vol. VII, Rome, 1938-42. It has been amply used by Stillman Drake in his *Galileo at work: His Scientific Biography*, Chicago University Press, Chicago 1978. See letter 81 where Cesi writes of one of Galileo's most dangerous opponents, Giulio Cesare La Galla: «né ho ancora sentito come resti soddisfatto nel suo limbo lunare non montuoso».

29. *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, cit., letter 176.

twenty years afterwards, in 1632, little had changed since that letter had been written.

Compared to Bruno, Galileo was closer to Copernicus himself in his use of mathematics to construct a new cosmology. It may, indeed, have been precisely with Bruno in mind that Galileo started off his *Dialogue* with a refutation of the Pythagorean number symbolism which Bruno never entirely abandoned<sup>30</sup>. Furthermore, it was probably both his mathematical mind and his insistence on methodical observation which led Galileo to hesitate with respect to infinitism. The subject is discussed in an interesting passage in the Third Day of Galileo's *Dialogue* which deals with the annual motion of the earth around the sun. Galileo's mouthpiece, Salviati, develops arguments similar to Bruno's on the relativization of concepts such as distance applied on a universal scale, claiming that the universe is far greater than the traditional astronomy imagined it. This argument, which had already been contemplated by Copernicus himself, leads Salviati's friend Sagredo to go further, developing arguments in favour of the infinite universe which seem to be taken straight out of Bruno whose Philoteus, in Dialogue 1 of the *De l'infinito, universo e mondi*, had asked why we should insist on thinking of the divine power as lazy?<sup>31</sup> In almost identical words, Sagredo, in Galileo's *Dialogue*, exclaims that he considers extremely inept those people who think that God made a universe more proportioned to the small capacity of their own discourse than to His own immense if not infinite power. Salviati however, who stands for Galileo himself, scolds Sagredo at this point for what he considers an unfruitful exaggeration<sup>32</sup>.

In spite of such differences, however, it is clear that both Bruno and Galileo shared a worry about the exact nature of the relationship which could be established between the new post-Copernican cosmology and the real shape of the universe. In his earliest published work, the *De umbris idearum* of 1582, Bruno, like Aristotle in the opening page of his *Categories*, begins with a reflection on the

30. *Misteri de' numeri Pitagorici, favolosi*: see *Opere*, cit., VII, p. 35.

31. «*Filoteo*:... Ora per cominciarla: per che vogliamo o possiamo noi pensare che la divina efficacia sia ociosa? per che vogliamo dire che la divina bontà la quale si può comunicare alle cose infinite, e si può infinitamente diffondere, che voglia essere scarsa ed astenersi in niente (atteso che ogni cosa finita al riguardo de l'infinito è niente?)» (*Infinito*, BOeuC IV 83-84).

32. For this discussion see *Opere*, cit., VII, pp. 395-7.

difference between pictures and reality<sup>33</sup>. He writes a brief poem on Merlin, or the philosopher, as painter. Merlin has painted a picture of some cocks, but because he knows that real cocks will detect the difference between themselves and his picture of them, he has his servants chase the real cocks away. So Bruno invites his reader not to be overcome with awe at the pictures of reality painted by the philosophers. They are only clumsy attempts to reproduce a universal order which defies complete representation by the human mind. In the poem on the next page, Bruno gives one reason for our inevitable failure to reproduce the cosmos in our minds in convincing terms. Reality is a river which constantly flows and transforms itself into something other. How is the mind to deal with this constant vicissitude? The *De umbris* is a work on the art of memory, and the signs and images of the classical art of memory are proposed in it as the linguistic tools with which to reduce to mental order a constantly fluctuating reality. Bruno always preferred signs and images to the modern mathematics of the new scientists, which he thought of as an abstraction which led the mind away from the true forms of things: a position which actually has Aristotelian origins. In *The Ash Wednesday Supper* Bruno underlines the eternal vicissitudes of the universe once again. He in fact uses it as one of his arguments for the centrality of the sun which constantly renews the life of the bodies which revolve around it. His major innovation to the Copernican cosmology, however, as we have seen, was his extension of the universe to infinite dimensions populated by an infinite number of worlds: an innovation inspired by Pythagoras, Lucretius and the fifteenth century Cardinal Nicolas Cusanus. But once again what really interested Bruno was the question of the relation of our mental picture of the cosmos to a cosmos which has become infinite. How can our finite minds carry within them a picture of infinite dimensions?

We can find an attempt to answer this question in book 1, part 1,

33. «When things have only a name in common and the definition of being which corresponds to the name is different, they are called *homonymous*. Thus, for example, both a man and a picture [of a man] are animals. These have only a name in common and the definition of being which corresponds to the name is different...» See *Categories* 1 in *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, Princeton 1984, I, p. 3. For Bruno's development of this «difference» see the poems *Merlinus artificis* and *Merlinus iudici sobrio* which prefix *De umbris idearum*, ed. R. Sturlese, Olschki, Florence 1991.

chapter 9 of Bruno's last published work *On the Composition of Images, Signs and Ideas*. This is Bruno's last work on the art of memory. In the chapter referred to, he comments on some ways of fashioning and deriving images in the Chaldean writings<sup>34</sup>. He is dealing with the enigmatic hieroglyphs of the ancient Egyptians which he sees as attempts to picture nature in signs. There are hieroglyphs which picture things in their own image, when a chariot is figured as a chariot, or a fire as a fire. But much more useful and skilful, in Bruno's opinion, are those hieroglyphs which give a symbolic representation of things: signs and letters whose combinatory powers take into account the constant flux of reality. In the *Ash Wednesday Supper* itself Bruno had already suggested that the finite, human mind could never include the whole of an infinite cosmos in its mental picture. It must proceed by a kind of methodological schematization of things, putting in a part or a hint of something here, a symbol or graphic icon there<sup>35</sup>.

In more than one passage of his *Dialogue*, Galileo also considers the idea of the scientific picture or model of the universe. He thinks of it in more traditional Aristotelian terms as an imitation of nature. As such, however, it cannot be made of the things in the universe, but, as Bruno had already stressed, must consist of signs which «stand for» those things. For Galileo the most significant signs were those of the mathematicians. He thought of mathematics as the language in which the universe had been written by God, and in which it could be read by men. Galileo is traditionally held to have believed that the modern mathematical scientist penetrated deep into the mechanism of the universe as it really is: a belief which has been questioned by some recent commentators on his *Dialogue*<sup>36</sup>.

34. See G. Bruno, *On the Composition of Images, Signs and Ideas*, trans. and eds. C. Doria and D. Higgins, Willis Locker and Owens, New York 1991, pp. 28-30.

35. In Bruno's «Argomento del secondo dialogo» of *The Ash Wednesday Supper* his painter, in order to complete his picture, «e conformarsi con l'arte a la natura, vi depinge de le pietre, di monti, de gli arbori, di fonti, di fiumi, di colline; e vi fa vedere qua un regio palaggio, ivi una selva, là un straccio di cielo, in quel canto un mezo sol che nasce, e da passo in passo un ucello, un porco, un cervio, un asino, un cavallo: mentre basta di questo far veder una testa, di quello un corno, de l'altro un quarto di dietro, di costui l'orecchie, di colui l'intera descrizione; questo con un gesto et una mina, che non tiene quello e quell'altro: di sorte che con maggior soddisfazione di chi remira e giudica, viene ad istoriar (come dicono) la figura». See BOeUC II 13.

36. See, for example, Joseph C. Pitt, who doubts whether Galileo really thought

Nevertheless Galileo frequently claims that methodical observation, aided by mathematics, knots together the elements in our picture of the universe with a special kind of certainty. Such confidence in the new scientific truths may make Bruno appear the more modern of the two. For to-day we seem to have been possessed by a suspicion that the scientist may be no wiser than the artist, or even the more humble artisan. The scientific model of reality has lost something of its special status and prestige. Our myriad languages, theological, artistic, scientific, philosophical, or just everyday, appear to us more and more as similar constructions of varying grades of refinement: all of them – to use Wittgenstein's phrase – putting out cautious feelers towards a reality which seems to recede tantalizingly into the distance<sup>37</sup>. Galileo's meticulously argued *Dialogue* attempts laboriously to establish a mental picture of the universe which faithfully reflects the real thing. Bruno too thought he had seen something of that reality; although he considered what he had seen as little more than a fleeting fragment of the infinite plenitude which continues to elude the human mind.

It is not usually recognized that Galileo, in the Third Day of his *Dialogue*, made what may have been a deliberate, if not explicit, criticism of Bruno's post-Copernican epistemology. The discussion involves just that reference to the new cosmology in terms of a picture of the universe which Bruno had proposed so forcefully in *The Ash Wednesday Supper*. The theme is furthermore developed around what the critical tradition has established as one of the most advanced and original moments of Bruno's reading of Copernicus as it is developed in that dialogue: his interpretation of Copernicus's third movement of the earth as in reality a form of rest. This interpretation depended on the realization, which was rapidly gaining general recognition in the second half of the sixteenth century, that Copernicus's astronomy effectually destroyed the idea of solid ce-

that the universe had a mathematical structure: *Galileo and the Limits of Knowledge*, in *Studies in the History and Philosophy of Science*, eds. J.R. Brown and J. Mittelstrass, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1989, pp. 1-22. Another recent commentator, Nicholas Jardine, defines Galileo's *Dialogue* as «an essay in *scientia media* or 'mixed mathematics' – that is, a study which mediates between or combines natural philosophy with mathematics»: see *Demonstration, Dialectic and Rhetoric in Galileo's Dialogue*, in *The Shapes of Knowledge*, eds. D.R. Kelley and R.H. Popkin, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1991.

37. See Wittgenstein's *Notebook* for 29 September, 1914, and the *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London 1922, sections 2-4.



lestial orbs, on which the revolving planets, including the earth, were considered to be fixed<sup>38</sup>. Copernicus himself had not drawn this conclusion coherently from his own premisses, although he often writes as if it was implicit in his reasoning; and Galileo wrote a letter in 1612 to Prince Federico Cesi, the founder of the Academy of the Lincei, in which he claimed that Copernicus himself no longer believed in the solid orbs<sup>39</sup>. However, Copernicus's definition of the third movement, as Koyré noted long ago, actually depends on the concept of the orbs as it posits a «slipping back» of the earth on its orb in order for it to maintain its axis constant with respect to the ecliptic<sup>40</sup>. Bruno, who was one of the first to join in the growing chorus of voices rejecting the solid orbs, realized that their disappearance from the sky meant that the earth now hung in a state of rest with respect to the direction of its axis. He could therefore claim that there was no third movement in the terms posited by Copernicus, and reduce the movements of the earth to the diurnal and annual revolutions, with the addition of the complex and very much more long-term movement known as the precession of the equinoxes<sup>41</sup>. Galileo follows a similar line of reasoning which, however, he prefers to link explicitly to the cosmology of William Gilbert rather than to Bruno.

There was good reason for doing this. Gilbert, who knew Bruno's cosmological speculations and may have based much of his own more cautious cosmology on Bruno's dialogues written in London, undoubtedly went beyond Bruno in furnishing a more scientifically

38. The process of reasoning which led from early readings of Copernicus to the final repudiation of the idea of solid celestial orbs has been at the centre of much recent critical attention. See in particular, E. Grant, *Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; M.-P. Lerner, *Le monde des sphères*, 2 voll, Les Belles Lettres, Paris 1997, II. *La fin du cosmos classique*.

39. See *Atti della reale accademia dei Lincei*, cit., letter 134 from Galileo in Florence to Cesi in Rome dated 30 June, 1612, where Galileo adds: «Che poi la natura...habbia bisogno di orbi solidi eccentrici et epicycli, ciò reputo io una semplice imaginatione, anzi una chimera non necessaria» (p. 244: cfr. *Opere*, cit., XI, p. 345).

40. See Koyré's notes on the relevant passages in his translation of the first book of *De revolutionibus* published in 1934 by the Librairie Félix Alcan in Paris.

41. Bruno's earth movements are defined by Theophilus in the fifth dialogue of *The Ash Wednesday Supper*: see BOeuC II 271-81. See also the pages *Bruno, Copernico e i moti della terra* in A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, cit., pp. 63-70.

convincing explanation of the movements of the earth, which he considered a large magnet whose axis is kept stationary by the power of the magnetic fields at play within it<sup>42</sup>. Bruno himself had refused to contemplate a magnetic explanation of the earth's movements, offering rather a biological explanation which depended on near-contemporary Italian philosophical sources such as Fracastoro and the thermodynamic philosophy of Bernardino Telesio<sup>43</sup>. The eternal dialectic of heat and cold, however, could hardly explain the permanent direction of the earth's axis which, in Bruno's philosophy, remains stationary because there is no clear reason why it should move, rather than for any positive motivation. Galileo therefore has some justification for avoiding any mention of Bruno and for introducing his celebratory remarks about Gilbert's magnetic philosophy which explains the «wonderful virtue» of the earth in looking always on the same part of the sky<sup>44</sup>. It is immediately after this discussion of Gilbert's justification of the lack of a third movement that Galileo goes on to develop what seems to be a fairly extended, and partly negative, reference to Bruno's cosmological explanations.

The reference is interestingly introduced by Sagredo who, as we have seen, had already proposed an infinite universe which had been severely condemned by Salviati. Sagredo refers here to an unidentified «friend» who was in the habit of proposing his cosmology in the form of a picture. The trouble is, continues Sagredo, that his picture remained woefully incomplete. All he would do was to take a piece of chalk and indicate where he wanted there to be a fountain, where Diana should appear with her nymphs, where

42. The precise nature of Gilbert's rather vaguely defined cosmology is considered by Gad Freudenthal in *Theory of Matter and Cosmology in William Gilbert's De magnetete*, «Isis», LXXIV (1983), pp. 22-37, where, however, no mention is made of Bruno. This is curious in view of Gilbert's pages on some of Bruno's cosmological speculations in his posthumously published *De mundo*.

43. For the biological nature of Bruno's explanation of the earth's movements, see A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, cit., p. 69. For the importance of Bruno's reading of Telesius, see G. Aquilecchia, *Ramo, Patrizi e Telesio nella prospettiva di Giordano Bruno* (1989) and *Ancora su Bruno e Telesio* (1989), now in *Schede bruniane (1950-1991)*, Vecchiarelli, Rome 1993, pp. 293-310. Also H. Gatti, *Telesio, Giordano Bruno e Thomas Harriot in Accademia cosentina: Atti 1991-1992*, Co-senza 1994, pp. 63-74.

44. See the relevant pages in the Third Day of Galileo's *Dialogue* in *Opere*, cit., VII, pp. 426-36.

some hunting dogs should be seen followed by a hunter with the head of a stag: the whole scene surrounded by a landscape of woods and hills. But the painting itself was left to the painter to do afterwards, and in this way, complains Sagredo, his friend was convinced that he had painted the picture of Acteon as the new scientist when in reality all he had done was to indicate the names of what still had to be depicted.

This interesting and tantalizingly elusive page may surely refer to two differing but crucial passages in the Italian dialogues of Bruno: the idea of a cosmology as a painting, partly observed but partly «created» by a painter (to-day we would define him as a cosmologist), to be found in the opening pages of *The Ash Wednesday Supper*<sup>45</sup>, and the much discussed pages of the *Eroici furori* in which the philosopher is depicted in the figure of Acteon pursuing the vision of the naked Diana, only to be transformed himself into a stag and devoured by the hounds of his own thoughts at the crucial moment of illumination<sup>46</sup>. Recent comment on Bruno's image of the philosopher as Acteon has tended to be divided as to whether the vision of Diana as she is contemplated in the *Furori* is really a non-vision, a momentary and fleeting glimpse of a perfect but possibly illusory divinity, or whether she is to be taken as an authentic representation of the ordered beauty of God as Nature<sup>47</sup>. Sagredo clearly inclines to the first view, condemning what he sees as a too vaguely indicative and nominalist cosmology in favour of Galileo's more closely observed and rationally argued astronomy. This rejection of the cosmological picture outlined by an unnamed Acteon gets the precedents constituted by Bruno's cosmology neatly out of the way,

45. See the *Argomento del secondo dialogo, Cena*, BOeuc II 13.

46. The metaphor of the philosopher as Acteon is developed by Bruno in two separate passages of *De gli eroici furori*: the first in the fourth dialogue of Part I and the second in the second dialogue of Part II.

47. The first view is adopted by Octavio Paz in his comments on the work of the modern French painter Marcel Duchamp in the light of Bruno's metaphor of Acteon and Diana. See the essay \* *Water writes always in \* plural* composed between 1972 and 1976 and re-published in *Apparenza nuda. L'opera di Marcel Duchamp*, Milan 1990. This essay has been the subject of an interesting comment by Michele Ciliberto in a note on *Bruno, Duchamp, Paz*, published in «Rivista di storia della filosofia», XLIX (1994), pp. 315-21, which, while accepting the possibility that human knowledge is limited to the fleeting shadows which pass over the sheet of glass of the mind, goes on to find in the possible relationships between our mental shadows and the elusive source of light beyond them the still valid subject-matter of philosophy itself.

leaving the path open for Salviati to discuss the lack of a third movement of the earth in the light of Gilbert's later but more «scientific» magnetic philosophy.

As we have seen, there was some justification for Galileo's preference for Gilbert, which led him once again to ignore Kepler's warning, issued immediately after the publication of the *Sidereus nuncius*, that he was failing to acknowledge the importance of some of his predecessors, including his own countrymen. Kepler's complaint, which was made in a conversation with Martin Hasdale, the librarian to the Imperial Court at Prague, explicitly mentions Bruno as one of his countrymen that Galileo is unjustifiably refusing to recognize<sup>48</sup>. Kepler himself who, like Salviati, was suspicious of Bruno's infinitism, nevertheless recognized the importance of Bruno's cosmological speculation and discussed it on various occasions<sup>49</sup>. He was surely right in his complaint to Hasdale. For it was Bruno's precise intention to supply the outlines only of a new cosmological picture (to-day we would call it a new cosmological theory), in the awareness that he lacked the technical knowledge to fill in the details himself. In chap.10 of bk. III of his Latin work on cosmology, *De immenso et innumerabilibus*, Bruno explicitly states that the task he has set himself is that of formulating a new set of questions which need to be asked in the context of a post-Copernican cosmology, leaving to the professional astronomers to enquire more closely into the precise movements of the earth, the moon, the sun and the planets<sup>50</sup>. Rather like modern cosmologists, Bruno thought of himself as an «interpreter» of the data supplied by the professional astronomers<sup>51</sup>. For Bruno's own interest, and indeed his cultural training, was primarily philosophical; and he was already asking searching questions about the limits of the knowledge being rapidly acquired by the new hunters after natural truths. For

48. Kepler's complaint was communicated to Galileo by Hasdale in a letter in Italian written on the same day. See Galileo, *Opere*, cit., X, pp. 314-5.

49. Kepler's most extended comment on Bruno's cosmology is to be found in his public discussion with Galileo entitled *Dissertatio cum Nuncio Sidereo* in *Werke*, IV. See C. Chevalley, *Kepler et Galilée dans la bataille du Sidereus nuncius* in *Novità celesti e crisi del sapere*, ed. P. Galluzzi, Florence 1984.

50. BOL I, II, 1-2.

51. For this idea of the cosmologist as «interpreter» of the data supplied by the «translators» or astronomers, see G. Aquilecchia, *Bruno e la traduzione*, in *Giordano Bruno: Testi e traduzioni*, ed. H. Gatti, Univ. di Roma «La Sapienza», Rome 1996, pp. 9-17.

if the impetus of his own mental pursuit had largely created the form of the Diana glimpsed by Acteon in her naked truth, it was inevitable that the hounds of his own thoughts would consume him after the moment of vision. But perhaps attention should rather be drawn to the other nymph discovered later by the previously blind philosophers on the banks of the river Thames at the culminating point of the *Heroici furori*: a nymph whose two shining eyes may be taken to indicate a new form of mind/body, subject/object dualism. It is under her protection that the now seeing philosophers initiate their investigation of the *summum bonum* on earth: that is, a new study of natural truth. In 1583, without scientific training, funding or equipment, Bruno could do little more than indicate the revolutionary Copernican cosmology as the necessary framework within which to carry out this new study of astronomy and physics. If he is to be identified as Sagredo's «friend», it may be that Galileo was offering in this page of his *Dialogue* at least some form of recognition of a pioneering predecessor whose name, in his own precarious position in 1632, was still too dangerous to mention.

GERMANA ERNST

IL CIELO IN UNA STANZA.  
L'*APOLOGETICUS* DI CAMPANELLA IN DIFESA  
DELL'OPUSCOLO *DE SIDERALI FATO VITANDO*

SUMMARY

The article presents an edition of the *Apologeticus* which Campanella wrote at the end of 1629 in defence of the natural magic practices described by him in the short treatise *De siderali fato vitando*, printed without his knowledge as the seventh book of the *Astrologia* – the most interesting aspect of this episode, however, is the fact that it was rumoured that Pope Urban VIII himself, feeling threatened by ill-omened astral influence, had the year before performed such magical rituals with Campanella's direct assistance. In the *Apologeticus* Campanella denies the charges of heresy and superstition and, invoking the authority of the Church Fathers, Albertus Magnus, Thomas Aquinas and Cardinal Gaetano, as well as Marsilio Ficino, tries to prove that the remedies suggested by him were not superstitious rituals but rather a type of legitimate, and entirely natural, medicinal practice.



Uno dei capitoli più felici del bel libro di Walker su *Spiritual and demonic Magic from Ficino to Campanella* è proprio quello conclusivo dedicato a Campanella<sup>1</sup>. In quelle pagine l'autore, ricostruendo i rapporti fra papa Urbano VIII e il frate domenicano, si soffermava sulle pratiche di magia naturale che, descritte in talune pagine dell'opuscolo *De siderali fato vitando*, si diceva fossero state attuate dal papa, con l'assistenza dello stesso Campanella, per sventare le minacce di eclissi e aspetti celesti nefasti. Rilevando affinità e derivazioni dal *De vita coelitus comparanda* di Ficino, Walker indugiava con particolare finezza su quelle pagine che Campanella propone come un rimedio di medicina astrale: quando i cieli risultano corrotti e l'aria contaminata da semi nocivi, bisogna delimitare uno spazio separato e ricostruire un ambiente favorevole, contrastando l'oscurità

1. D. P. Walker, *Spiritual and demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958, pp. 203-236; una traduzione italiana di queste pagine in *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, testi a cura di C. Vasoli, Il Mulino, Bologna 1976, pp. 239-267.

dell'eclisse con vesti e addobbi candidi, e purificando l'aria infetta con fuochi di legni aromatici, aspersioni di essenze e di acque distillate, diffusione di musiche rasserenanti; ma soprattutto, grazie all'accensione di sette torce raffiguranti il sole e i pianeti, bisogna allestire la rappresentazione di un cielo simbolico, un cielo in miniatura sostitutivo di quello oscurato e minaccioso<sup>2</sup>.

Queste pagine non mancarono di scatenare accuse di eresia e superstizione, e viene qui riproposto l'*Apologeticus* che Campanella dovette affrettarsi a scrivere dopo che, nel settembre 1629, il *De siderali fato* aveva visto la luce come settimo dei libri *Astrologici*, a sua insaputa e in conseguenza di un'odiosa macchinazione ai suoi danni da parte di quanti intendevano screditarlo e comprometterlo agli occhi del papa.

Fin dai primi mesi dell'arrivo di Campanella a Roma nel 1626 erano cominciate a circolare voci, non certo disinteressate, sulle cattive condizioni di salute del papa e sul suo imminente decesso in concomitanza con l'approssinarsi di aspetti astrali per lui nefasti. Le catastrofiche previsioni si andranno intensificando negli anni successivi, fino ad acquistare le proporzioni di un vero *affaire* internazionale, culminando nel 1630 con i preparativi e le manovre, da parte spagnola, per un nuovo conclave, come se ci fosse già 'sede vacante', e costituendo un esempio clamoroso dell'ambiguo connubio di astrologia, politica e propaganda<sup>3</sup>.

Urbano VIII, alquanto allarmato, anche perché, facendosi un vanto delle proprie competenze astrologiche, intuiva che in quelle insistenti previsioni negative ci poteva essere qualcosa di vero, da subito si rivolge a Campanella, che fa di tutto per tranquillizzarlo, mostrandogli sulla base di un'attenta analisi della sua natività che la

2. Il *De siderali fato* in *Op. lat.*, II, pp. 1318-1340; i rimedi contro i pericoli derivati dalle eclissi, pp. 1327-1328. Sull'opuscolo e le sue vicende cfr. anche G. Formichetti, *Il «De siderali fato vitando» di T.C.*, in *Il mago, il cosmo, il teatro degli astri*, a cura di G. Formichetti, Bulzoni, Roma 1985, pp. 199-217 (e ora in *Id., I testi e la scrittura*, Bulzoni, Roma 1990, pp. 69-91). Un confronto del testo a stampa con una copia ms. depositaria di interessanti varianti in O. Lucchesi, *Il «De fato siderali vitando»: varianti d'autore campanelliane in un codice della Casanatense*, in *La città dei segreti*, a cura di F. Troncarelli, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 127-135.

3. Amabile, *Castelli*, I, pp. 271 ss.; 347 ss.; 384 ss. Un cenno in un testo rintracciato recentemente sembra confermare il 1626 come data d'inizio della *querelle* sull'oroscopo papale: cfr. G. Ernst, *L'opacità del male e il disincanto del profeta. Profezia, ragion di stato e provvidenza divina in un testo inedito di Campanella (1627)*, «Bruniana & Campanelliana», II (1996), p. 138.

situazione non è poi così disperata. Il che non bastò a placare le ansie del papa, se, a partire dall'estate del 1628, a più riprese convocò il frate a palazzo, per mettere in pratica con lui i rimedi atti a scongiurare le minacce celesti. Negli Avvisi da Roma di quei mesi, e dei successivi, serpeggiano frequenti accenni agli incontri segreti fra un papa più che mai intenzionato a cautelare in ogni modo la propria vita e il frate «valorosissimo e singulare nell'astrologia», che, grazie a cerimonie notturne, illuminate dai bagliori di fiaccole e candele, e «a certi fomenti che sono contro li mali humori e la malinconia», riesce a indurre nell'illustre personaggio la persuasione «di vivere lungamente e con molta quiete»<sup>4</sup>.

Nel settembre del 1629 vedono la luce i libri *Astrologicorum*, che da anni giacevano a Lione presso l'editore Soubron e, dopo la morte di questi, erano passati in eredità ai fratelli Prost. Alla fine del volume viene aggiunto, come settimo libro ma con nuova paginazione, un fascicolo contenente l'opuscolo su *Come evitare il fato astrale*, preceduto da un vistoso avvertimento dell'editore, che spiega come lo scritto gli fosse pervenuto quando il resto del volume era già stato composto. Se le vicende editoriali dell'*Astrologia* presentano aspetti tuttora oscuri<sup>5</sup>, è fuor di dubbio che la stampa non autorizzata dell'opuscolo, una copia del quale Campanella aveva incautamente fatta pervenire a un «insidiosus frater»<sup>6</sup>, fu operata con il preciso proposito di alienargli la crescente benevolenza papale e di arrestare bruscamente la sua ascesa negli ambienti romani – da qualche mese gli era stato conferito il titolo di *magister theologiae* e proprio in quei giorni era in procinto di essere nominato consultore del S. Offizio. L'odiosa manovra, che Campanella in seguito denuncerà a più riprese, conseguì i suoi effetti: la nomina a consultore fu sospesa e la sollecita presentazione del volume al pontefice, accompagnata dalle insinuanti accuse che l'autore era in-

4. Amabile, *Castelli*, I, pp. 325 ss.; II, docc. 203, 210, 211, 216, pp. 148, 153 ss.

5. L'intricata questione delle stampe degli *Astrologici* è affrontata nel modo più ampio in Firpo, *Ricerche*, pp. 155-169. In tempi successivi, F. Grillo, *Questioni campanelliane. La stampa fraudolenta e clandestina degli «Astrologicorum libri»*, Cosenza 1961, sviluppando in modo non del tutto persuasivo spunti dell'Amabile e cenni delle lettere campanelliane, negava la primitiva stampa lionese e insisteva per una stampa clandestina e contraffatta che avrebbe avuto luogo a Roma, presso la stamperia camerale di Andrea Brugiotti.

6. *Syntagma*, p. 37; l'allusione è al confratello domenicano Niccolò Riccardi, responsabile, con il generale dell'Ordine, Nicolò Ridolfi, del complotto.



corso nelle colpe di disubbidienza, per aver stampato senza le prescritte autorizzazioni, e di superstizione, scatenò l'ira, violentissima, del papa, che si vedeva pubblicamente compromesso.

Di qui la necessità, da parte di Campanella, una volta ripresosi dallo stato di prostrazione in cui era precipitato in seguito alla furiosa scenata papale, di difendersi dalle accuse, stendendo l'*Apologeticus*<sup>7</sup>, che, anche se si presenta come una difesa generale dell'opuscolo sul fato astrale, in verità si concentra proprio sulle scarse pagine sotto accusa, quelle dedicate ai rimedi contro le eclissi.

Sgombrato agevolmente il campo dai sospetti di eresia, l'opuscolo difensivo si sforza di provare che le pratiche suggerite non vanno intese come un rito cerimoniale superstizioso, bensì come un rimedio integralmente naturale, che non comporta alcun patto demonico, né tacito né espresso. Se all'inizio Campanella ha buon gioco nel richiamare la necessità di purificare ambienti e aria infetti, secondo quanto raccomandano i medici e Ficino nell'opuscolo *Sulla peste*, deve in seguito fare ricorso a tutta la propria dottrina per rispondere a obiezioni più insidiose, riguardanti le virtù dei numeri, il valore simbolico della rappresentazione, i poteri delle immagini.

Per quanto riguarda i numeri, Campanella precisa, in via preliminare, che nessun concilio si è mai pronunciato in merito alle dottrine pitagoriche che attribuiscono specifiche virtù ai numeri, per cui, indipendentemente dal loro valore di verità, non esistono divieti in proposito, né di conseguenza possibilità di una condanna dogmatica. Poiché poi la Scrittura, secondo il citatissimo versetto della Sapienza, proclama che Dio fece ogni cosa «in numero, peso e misura», è del tutto naturale ritenere che la scansione numerica sia presente in ogni aspetto del creato, e che anzi sia proprio essa a rendere possibile la distinzione dei singoli enti dalla congerie indifferenziata del caos. Sempre nelle Scritture, è poi assai frequente il ricorso a simbologie numeriche, con particolare attenzione per il settenario – basti pensare al vorticoso turbinio dei sette angeli, ampolle, tuoni, trombe, sigilli dell'Apocalisse; del pari copiosi sono i riferimenti ai misteri dei numeri nei testi dei padri, da Origene a Gerolamo ad Agostino a Riccardo di S. Vittore, e Campanella non esita a fare ricorso a tutta la propria erudizione per esibire quella

7. Amabile, *Castelli*, I, pp. 352 ss. L'*Apologeticus* fu sottoposto al giudizio di due censori, il domenicano Giovan Battista Marini e il somasco Francesco Tontoli, che approvarono lo scritto (cfr. Firpo, *Ricerche*, p. 159).

che Walker dice «a formidable list of patristic authorities for the power and virtues of numbers»<sup>8</sup>. Anche autori recenti si sono soffermati sul valore mistico del settenario: Campanella ricorda il medico fiammingo Cornelio Gemma, autore del *De arte ciclognomica*, e l'udinese Fabio Paolini, professore di greco a Venezia e accademico uranico, autore di un curioso trattato intitolato *Hebdomades*, i cui sette libri consistono in una dottissima, vertiginosa variazione sulla teologia orfica e il valore del settenario, prendendo spunto da un verso dell'*Eneide*<sup>9</sup>.

Che poi le fiaccole da accendere debbano essere proprio sette, deriva ovviamente dal fatto che sette sono i pianeti: ma ciò non significa che si tratti di un rito superstizioso o di una vana osservanza, bensì di una specifica imitazione del cielo, e anche per quanto riguarda il riferimento all'imitazione, è agevole il ricorso a testi biblici, nei quali spesso si prescrive la riproduzione di modelli esemplari. A questo proposito, Campanella ricorda l'arcano valore simbolico dei paramenti sacerdotali di Aaron e del «tabernaculum» mosaico, richiamandosi in particolare al testo che è una delle fonti privilegiate delle sue conoscenze sulla cultura ebraica, la *Bibliotheca sancta* di Sisto da Siena, il domenicano di origini ebraiche convertitosi al cattolicesimo. Se la tripartizione della tenda-dimora in atrio, stanza santa e *Sancta sanctorum* è una trasparente allusione alla tripartizione dei mondi sublunare, celeste e divino, i singoli capi delle vesti del sommo sacerdote, i loro colori, i loro ornamenti e le pietre che le decoravano, avevano un potente valore simbolico, raffigurando tutto il mondo contratto. Oltre ad esercitare una particolare efficacia, come ricordano altri passi scritturali, tali paramenti, al pari di altri oggetti simbolici, richiedono, per Sisto, uno specifico tipo di spiegazione, quella «sciographica», nella quale risulta essenziale la riproduzione di un'immagine. Riportando nel testo l'illustrazione del sacerdote solennemente addobbato, Sisto la fa seguire da una pagina di commento di estremo interesse, sulla quale senza dubbio Campanella dovette meditare. In questo tipo di «umbratilis et picturalis expositio», l'immagine risulta essenziale, in quanto pone sotto gli occhi cose che non si possono esprimere in modo adeguato con le sole parole. Come nelle spiegazioni matematiche ricorriamo a linee e figure, così nelle sacre lettere alcune cose non si

8. Walker, *op. cit.*, p. 222.

9. Il Paolini è stato studiato sempre da Walker, *op. cit.*, pp. 126-144.

possono spiegare con i soli discorsi, «nisi ipsarum imagines umbris vel picturis expressae oculorum intuitu conspiciantur». Oggetti come l'arca di Noè, il tabernacolo mosaico, il tempio di Salomone si comprendono male e a fatica senza la figura, mentre grazie alla loro rappresentazione «multo plura unico intuitu consequimur quam et longa et numerosa commentariorum lectura: magis enim lonqueque distinctius animo apprehenditur, et tenacius memoria retinetur, quod oculis colligitur quam quod solis auribus percipitur» – e dopo l'elenco dei padri e degli autori sacri che si sono distinti in questo genere di spiegazione, Sisto non manca di ricordare «Albertus Durerius, qui et formam turris Babylonicae et quomodo in ea multa millia hominum commode habitare possent, primus penicillo demonstravit»<sup>10</sup>.

Ma anche accettando il valore rappresentativo delle sette fiaccole, qualcuno potrebbe sempre richiedere che si specifichi in modo più preciso di che genere di virtù esse risultino dotate – «quid virtutis habemus ex hoc significato?» Campanella risponde a questa ulteriore obiezione affermando che, oltre alla virtù simbolica e mistica di cui si è detto, si può anche affermare che le sette torce acquisiscano dagli influssi dei sette pianeti una «vis physica», e per sostenere questo punto non esita ad affrontare la delicata questione delle immagini astrologiche. Già Ficino, nelle pagine più discusse e problematiche del *De vita coelitus comparanda*, per sostenere la liceità delle immagini e giustificare la loro efficacia, aveva fatto appello allo *Speculum astronomiae* di Alberto Magno e a testi, più sfumati e cauti, di S. Tommaso<sup>11</sup>. Campanella non solo ripropone tali autorità, ma fa anche appello a un'abilissima pagina di commento del Gaetano alla *Summa* tomista. In quella pagina il commentatore riesce, con uno sforzo ermeneutico davvero ammirevole, a mostrare come talune affermazioni dell'Aquinate sulle immagini che sembrano fra di loro in contrasto risultino in verità conciliabili, e come il passo della *Summa* che a una lettura superficiale sembrerebbe negare alle immagini qualsiasi efficacia derivata dalle stelle, in verità vada interpretata sotto una diversa luce. Tenendo presenti tutta

10. Sisto da Siena, *Bibliotheca sancta*, l. III, Lugduni 1575, p. 184 s.

11. Cfr. M. Ficino, *Sulla vita*, III, 18, a cura di A. Tarabochia Canavero, Rusconi, Milano 1995, pp. 251 ss. Un'approfondita analisi dei nessi fra magia ficiniana e filosofia scolastica in B. Copenhaver, *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the «De vita» of Marsilio Ficino*, «Renaissance Quarterly», XXXVII (1984), pp. 523-554.

una serie di distinzioni e di precisazioni, egli giunge a concludere che le immagini astronomiche, purché prive di caratteri (i soli elementi palesemente superstiziosi e quindi da respingere), non risultano condannabili. Insistendo poi sul primato della figura come co-principio, e quindi come «dispositio ad formam, quae est naturalis actionis principium», egli può concludere che «nihil prohibere videtur quin figura quae humano ministerio terminare ponitur tale corpus sub tali sidere, sit velut quaedam secunda stella, propter conformitatem ad tale sidus. Non enim negari potest quin figurae quaedam caelo approprientur, et quin occulti valde sint nobis modi caelestis influxus»<sup>12</sup>.

Al pari di quella del Gaetano, l'abilità ermeneutica campanelliana è così sottile e sconcertante, che Walker non può fare a meno di rilevare, fra il perplesso e l'ammirato: «Thus Campanella in his defence is able to use at the same time both Thomas and the commentator who contradicts him. This use of Thomas to defend practices which he explicitly condemns is perhaps not so odd as it appears at first sight»<sup>13</sup>. Per suffragare poi l'affermazione che non solo gli enti naturali sono dotati di virtù e disposizioni originarie, ma lo possono essere anche i prodotti dell'arte umana, Campanella fa appello alle recenti scoperte sul magnetismo, a Della Porta, e soprattutto al testo di Gilbert, che rilevava come i pezzetti di ferro prodotti dal fabbro si orientano verso quella direzione verso la quale sono stati fabbricati: come si può constatare ponendoli a galleggiare su un sughero, essi tenderanno ad assumere una propria specifica direzione, dipendente dall'orientamento ricevuto al momento della loro formazione.

L'*Apologeticus* fu scritto in un momento molto difficile per Campanella, che, oltre al rischio della perdita della benevolenza papale, intuisce l'addensarsi della bufera che si scatenerà di lì a poco sull'astrologia. La crescente, esasperata intransigenza antiastrologica di un papa che in privato si vantava di conoscere le natiuità di tutti i cardinali e consultando l'oroscopo del vecchio duca d'Urbino non vedeva l'ora che sparisse di scena per prendere finalmente possesso del suo stato, culminerà nel processo agli astrologi dell'estate 1630, con la carcerazione e la morte per sospetto di veleno di don Orazio

12. *Summa theologiae*, II IIae, q. 96, art. 2 in S. Thomae Aquinatis *Opera omnia*, cum commentariis card. Gaetani, ed. Leonina, vol. IX, Roma 1897, pp. 331-333.

13. Walker, *op. cit.*, p. 214.

Morandi, abate del convento di S. Prassede, uno dei centri più attivi di pronostici e conciliaboli<sup>14</sup>, e quindi, nella primavera del 1631, nella promulgazione della severissima Bolla *Inscrutabilis*, che vietava ogni tipo di divinazione e minacciava pene severissime, dalla confisca dei beni alla condanna capitale, agli autori di predizioni riguardanti la vita del papa e dei suoi familiari.

Amareggiato da questi eventi, preoccupato per le possibili ripercussioni negative sui propri scritti, già oggetto di censure e critiche, Campanella scrive una ingegnosa e contorta *Disputatio* sulla bolla<sup>15</sup>, che, sotto l'apparenza di replicare alle critiche di ipotetici avversari, fa di tutto per fornirne un'interpretazione mitigata, denunciando il rischio che si possa dire che il papa proceda con maggior rigore contro gli astrologi che contro gli eretici e gli scismatici, e che abbia più a cuore il proprio interesse personale e della propria famiglia che il bene comune.

Pienamente consapevole che la messa al bando dell'astrologia è stata una condanna tutta politica, a Campanella non resta che accettare il fatto che la saggezza del padre comune possa condannare, oltre alle dottrine false, anche quelle pericolose, in grado di provocare turbamenti analoghi a quelli dell'anno precedente, quando pronostici vani e superstiziosi riguardanti il papa e la chiesa, spregiudicatamente diffusi e utilizzati dai politici e dai potenti, avevano suscitato gravi disordini<sup>16</sup>.

Ma nell'ultima revisione del suo testo più famoso, quella *Civitas Solis* in cui le corrispondenze fra mondo terrestre e aspetti celesti giocano un ruolo primario, egli introduce un lunga digressione, proprio per rispondere alle perplessità dell'Ospitalario, cui pare che i Solari «nimis astrologizant». Ribadita la piena liceità filosofica dell'astrologia, basata sull'imprescindibile ruolo di mediazione dei cieli, e ricordati i diversi livelli di causalità e i limiti dei condizionamenti delle stelle, il Genovese non esita ad accennare con orgoglio all'invenzione da parte dei Solari di un mirabile rimedio contro i pericoli astrali: quando incombono eventi celesti minacciosi, essi

14. Sulla vicenda, rinvio al mio *Scienza, astrologia e politica nella Roma barocca. La biblioteca di don Orazio Morandi*, in *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di E. Canone, Olschki, Firenze 1993, pp. 217-52 e alla bibliografia ivi citata.

15. La *Disputatio an Bullae Sixti V et Urbani VIII contra iudiciarios calumniam in aliquo patiantur* vide la luce nel volume comprendente l'edizione parigina dell'*Atheismus triumphatus*, Parisiis 1636, pp. 255-273.

16. *Disputatio*, cit., pp. 256, 267-68.

suggeriscono di ricreare un luogo chiuso, separato e protetto, una stanza dalle pareti bianche, nella quale aromi, musiche gioviali e liete conversazioni contrastino i semi infetti che si diffondono all'esterno, e l'accensione di sette fiaccole riproduca un cielo privato, un domestico teatro del mondo. La pur rapida descrizione è così convincente che l'interlocutore non può che riconoscerne l'utilità e ammirarne la sapienza — «Pape! Medicinalia sunt haec omnia et sapienter applicata»<sup>17</sup>.

17. Cfr. *Civitas solis*, in T.C., *Città del sole*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1941, pp. 160 ss.: 162.

## NOTA AL TESTO

L'opuscolo è stato pubblicato, per la prima e unica volta, da Amabile, *Castelli*, II, doc. 242, pp. 172-179 (= A), sulla base della sola copia ms. allora conosciuta, contenuta all'interno di una voluminosa raccolta di censure, l'attuale Barb. lat. 3150 (ex XXXIX, 54), dove occupava le cc. 6-11. Ma già l'Amabile avvertiva (p. 172, nota a) che quando aveva richiesto nuovamente il ms. per una ulteriore collazione, aveva dovuto constatare la sparizione del fascicolo contenente l'*Apologeticus*, che da allora non è più stato reintegrato. Per fortuna, l'amico Michel-Pierre Lerner, consultando il ms. Barb. lat. 323 (=B), contenente una raccolta di opere, commenti e appunti di Giulio Cesare Lagalla, non aveva difficoltà ad individuare nel fascicolo iniziale una copia dell'opuscolo campanelliano e con generosità me l'ha segnalato. Esso occupa le cc. numerate, in alto a d., 1-9 (nella c. 1, in alto a sinistra, si legge il numero 3578) e porta il titolo di *Animadversio in sciolos ad librum De fato siderali vitando*. Il codice è rilegato in pergamena rigida, sulla quale è incollata carta sui toni del blu; sulla costola si legge: J. Caesar/ Lagalla. Fra le cc. 221-222 è inserito un foglio doppio di carta azzurra, con lo schema di due oroscopi di un evento celeste, con ogni probabilità una cometa, datato 9 nov. 1613 (forse 1618?).

Dal confronto del ms. con la stampa si deduce con sicurezza che B è un esemplare diverso da quello utilizzato da Amabile: l'elemento più sicuro è costituito dall'omissione per omoioteleuto in B di una frase presente invece in A (cfr. infra 17, c). Il titolo più polemico e aggressivo, e l'assenza di una suddivisione e numerazione in paragrafi, fa supporre che la copia B sia anteriore a quella A. B si è rivelato utile per recuperare un'intera frase caduta in A e reintegrare talune parole, nonché per migliorare in qualche punto il testo. Oltre agli interventi d'uso su maiuscole e punteggiatura, introduco nel testo, tra parentesi uncinate, le integrazioni rese possibili grazie a B e segnalo qui sotto le principali varianti: il numero indica il paragrafo, la lettera richiama quella in esponente nel testo. L'opuscolo viene qui per la prima volta tradotto e annotato.

1 **a** horam B; **b** eclipticae A; **c** certa B; 4 **a** previdentiam A; 7 **a** spiritualibus A; **b** inest B; 9 **a** stillitiae B; **b** oromatici B; 10 **a** praedictio siquidem B; **b** om. B; **c** quidem B; **d** opponuntur A; **e** computat B; 11 **a** om. B; **b** facultatum A; **c** nationale B; 12 **a** pertinent B; **b** allia B; 13 **a** significat AB; 14 **a** congruentiam B; **b** quomodo B; **c** et quae: atque B; 15 **a** ex utilitatibus A;

**16 a** interioribus A; **b** crapiccio A; **17 a** etc. A; **b** propterea B; **c** potestates... omnes *om.* B; **18 a** lampade B; **b** respuat B; **c** nec: extat (?) (*sic*) A; **19 a** imitatore B; **b** exterminabatur A; **c** 167 A; **d** eos B; **e** exterminabat A; **f** in turribulo A; **g** effisionis A; **h** Cidog. A, Cidag. B; **20 a** 2 A; **b** quod A; **c** tum A; **d** *om.* B; **e** *om.* B; **f** propterea A; **g** *om.* B; **h** exprimentia (?) (*sic*) A; **i** exprimimur B, *che agg. e s.l. fra p e r*; **k** *om.* B; **21 a** recipiendo B; **b** septimanae A; **22 a** et B; **b** *om.* B; **c** et A; **d** possumus A; **e** Bezoarum A; **f** physiologicam B; **g** servari A; **h** accusant A; **i** memoratis A; **k** effectu A; **l** in *agg.* B.



APOLOGETICUS AD LIBELLUM «DE SIDERALI FATO VITANDO»

1. In libello *De siderali fato vitando*, qui est septimus *Astrologicorum*<sup>1</sup>, ubi proponitur quod nullum malum Deus permisit in genere humano absque remedio, cum venit ad remedium contra effectus eclypseos solitos in eos grassari, quibus horoscopus aut apheta vel locus directionis male afficitur ab illa et ab interregnantibus maleficis stellis, admonemur ante eclypsis tempus, et in tempore et postea per horas<sup>a</sup>, ut homo subiectus passionibus eiusdem claudat se in cubiculo, roget Deum autorem stellarum, ut evanescat malum imminens. Item ornet domum et parietes mundis albisque tegumentis, nempe contrariis eclipsicae<sup>b</sup> obscuritati. Item odoribus et asperionibus aceti rosacei et aquarum stillatitiarum potentibus aëris malitiam corrigere. Item ignibus in terebintho, lauro, myrto accensis. Praeterea quinque faces et duo luminaria maiora ex cera<sup>c</sup> et odoratis confectionibus structa, ut repraesentantia duo luminaria et quinque planetas, per observantiam philosophicam et non superstitionem, ut ibidem monemur<sup>2</sup>.

2. Hanc praxim damnant aliqui tanquam catholicae doctrinae adversam: alii infidelitatis saporem, alii superstitionem illi tribuentes.

3. Primi non videntur recte sapere. Fides enim est vel de dogmatibus, vel de promissis divinis, omnium theologorum consensu. Sed hoc remedium non est contra dogmata, nec contra promissa, ergo non est contra fidem, haeresis aut error, neque directe, neque indirecte, ut habetur ex II IIae, q. 1, art. 6 D. Thomae<sup>3</sup>.

4. E contra, item dicimus remedium esse pro fide; nam qui dicit fatum siderale non posse vitari, subiicit liberum arbitrium stellis; ergo tollit poenas et praemia, ergo et iudicium Dei, ergo providentiam<sup>a</sup>. Item consequenter animi immortalitatem, et iustitiam Dei, et Deum: sicut argumentatur Cicero *De natura deorum* et *De divinatione*, et Chrysostomus in libro *De providentia*, et Augustinus in quinto *De civitate Dei*<sup>4</sup>, D. Thomas in opusculo *De fato*, et in tertio *Contra Gentiles*, cap. 103, et in II IIae, q. 105<sup>5</sup>. Liber vero iste proponit posse vitari, ergo est pro fide in genere.

5. Speciatim vero modum huius remedii esse secundum fidem probatur, quoniam adhibet orationem ad Deum, ut principale remedium, et res naturales creatas a Deo in remedium, ut in sequentibus patebit.

6. Quod non sapiat superstitionem, manifestum est, quoniam omnis superstitio habet pactum, tacitum vel expressum, cum demone, ut dicitur in D. Thomae II IIae, q. 105, et 92, art. 2, et in q. 122, art. 2 ad 3um, sed hic non intervenit pactum expressum, neque tacitum. Ergo non adest superstitio.

## APOLOGETICO PER L'OPUSCOLO SU «COME EVITARE IL FATO ASTRALE»

1. *Nell'opuscolo su Come evitare il fato astrale, che è il settimo dei libri Astrologici, dove si sostiene che Dio non ha permesso che alcun male avvenisse al genere umano senza che vi fosse un rimedio, quando si giunge a quello contro gli effetti dell'eclisse a danno di coloro il cui ascendente o l'afeta o il luogo della direzione subiscono un cattivo aspetto dall'eclisse stessa e dalle stelle malefiche dominanti, si suggerisce che, prima del tempo dell'evento, e durante e dopo per qualche ora, il soggetto minacciato da tali passioni si chiuda in una stanza e preghi Dio autore delle stelle, perché renda vano il male incombente. Deve poi addobbare la casa e le pareti con drappi tersi e candidi, per contrastare l'oscurità dell'eclisse; spargere intorno profumi e aromi di aceto di rose e di acque distillate per correggere la malignità dell'aria, e accendere fuochi con legna di terebinto, di alloro, di mirto. Si devono poi accendere cinque fiaccole e due luminari più grandi, composti di cera e di preparati odorosi, tali da rappresentare i due luminari e i cinque pianeti, in virtù di una cerimonia filosofica e non superstiziosa, come si precisava in quel testo.*

2. *Taluni condannano questa pratica come contraria alla dottrina cattolica: alcuni subodorano qualcosa di contrario alla fede; altri l'accusano di superstizione.*

3. *I primi mostrano di non possedere conoscenze corrette. La fede infatti, per consenso di tutti i teologi, riguarda o i dogmi o le promesse divine. Ma questo rimedio non è contro i dogmi, né contro le promesse, perciò non è contro la fede — eresia o errore —, né in modo diretto né in modo indiretto, come si ricava da S. Tommaso, II IIae, q. 1, art. 6.*

4. *Al contrario, affermiamo che il rimedio è a vantaggio della fede. Infatti chi asserisce che il fato astrale non risulta evitabile, sottopone il libero arbitrio alle stelle; perciò abolisce le pene e i premi, e di conseguenza il giudizio di Dio e la provvidenza. Del pari l'immortalità dell'anima, la giustizia di Dio e Dio stesso: così argomentano Cicerone nel Sulla natura degli dei e nel Sulla divinazione, Crisostomo nel libro Sulla provvidenza, e Agostino nel V libro della Città di Dio, S. Tommaso nell'opuscolo Sul fato e nel III Contro i Gentili, cap. 103, e nella II IIae, q. 105. Questo libro invece sostiene che sia possibile evitarlo, pertanto è in favore della fede in genere.*

5. *Si prova poi che il procedere di questo rimedio è conforme alla fede in modo specifico, poiché ricorre come rimedio principale all'orazione a Dio e alle cose naturali create da Dio come remedio, secondo quanto risulterà chiaro più avanti.*

6. *Che non si tratti di superstizione è chiaro, in quanto ogni superstizione si basa su un patto tacito o espresso col demonio, come dice Tommaso, nella II IIae, qq. 105 e 92, art. 2 e nella q. 122, art. 2 al terzo. Ma qui non interviene un patto né espresso né tacito: non si tratta quindi di superstizione.*

7. Quod non expressum, patet, quoniam <est> remedium secretae philosophiae cum invocatione Dei, quam philosophiam vocant Persae magiam. Quae duplex est, teste Philone libro *De specialibus<sup>a</sup> legibus<sup>6</sup>*, et D. Hieronymo *In 2 Dan.*, et S. Iustino in q. 24 et 26 *Ad Gentiles<sup>7</sup>*: alia vera, qua utuntur philosophi et reges et principes, applicando activa passivis et coelestia terrestribus: alia falsa, quae utitur demonibus ex pacto expresso vel tacito, quorum neutrum interest<sup>b</sup> hic.

8. Quod non intersit pactum tacitum, ex eo patet, quoniam quidquid adhibetur in hoc remedio habet causationem naturalem contra effectum eclipsis; ergo non expectatur effectus a demone, qui tunc subintrat, cum nugaciter adhibetur non causa pro causa illius effectus, ut docet D. Thomas, II IIae, q. 96.

9. Probatur minor. Quod enim vestes mundaе et albae contrarientur eclipsi nigrae, palam est. Quod acetum, aquae stillatitiae<sup>a</sup>, odoriferae, et odores aromatici<sup>b</sup>, et ignes, corrigant malitiam aëris et dissolvant, aut arceant semina pestilentiae et noxiorum influxuum, probant omnes medici; praecipue Marsilius Ficinus, canonicus florentinus, magnus theologus atque philosophus, in libello *De peste*: ubi allegat omnes medicos consentientes<sup>8</sup>. Immo sacri etiam exorcistae facturas demonum naturalibus rebus ad maleficiendum utentium igne dissolvunt, ex Paulo Grillando, Bartolomaeo Spina, Ambrosio Vignate, et ex *Malleo maleficarum<sup>9</sup>*.

10. Si<sup>a</sup> enim inesset<sup>b</sup> superstitio, in aliqua specie superstitionis poneretur: vel enim esset idolatria, vel sortilega divinatio, vel vana observantia. Non primum, quoniam non colitur hic nisi Deus per orationem et medicamen rerum, a Deo causatarum ad hunc finem. Non secundum, quia per hoc neque futura, neque occulta scire profitemur. Non tertium, quia tunc est vana observantia, cum expectatur effectus a rebus, quae non sunt causae illius effectus, neque signum positum a Deo, vel ab Ecclesia Dei, vel a natura; et propterea D. Thomas in II IIae, q. 96 docet tunc solum inesse superstitionem pacti taciti, cum characteres, aut literae in rebus adhibitae ad remedium, quae sunt signa et non res operantes, apponuntur<sup>d</sup>. Idem habet Caietanus in commento<sup>10</sup>, et in III *Contra Gentiles* replicatur cap. 105. Literae enim et characteres positi ex proprio arbitratu sunt signa relata ad causas intelligentes, non ad corpora coelestia, neque ad terrestria, neque artificialia, quae non intelligunt significationem; ergo qui expectat<sup>e</sup> ab illis effectum, ab intelligentiis expectat, saltem interpretative; et tunc respondet daemon et immiscetur: cui nugacitas ista convenit; et hoc est pacti taciti ratio ex D. Thoma et Augustino. At in hac praxi non ponuntur characteres, neque literae, ergo nulla superstitio.

11. Sed dicit Adversator<sup>11</sup>: Quamvis non ponantur characteres et litterae, atque liquores et ignes sint medicinaliter ad correctionem aëris et dissolutionem seminum pestilentium (corpora enim corporaliter afficiunt, non spiritualiter), tamen adsunt: 1<sup>a</sup>, coerectiones; 2, et certus numerus facula-

7. Che non vi sia patto espresso è evidente, perché si tratta di un remedio di filosofia occulta con invocazione di Dio, filosofia che i Persiani chiamano magia. La quale è duplice, a quanto affermano Filone nel libro *Sulle leggi speciali*, S. Gerolamo nel commento al secondo capitolo di Daniele, e S. Giustino, nelle questioni 24 e 26 del trattato *Ai Gentili*: una vera, a cui ricorrono filosofi, re e principi, applicando le cose attive a quelle passive e le cose celesti a quelle terrestri; un'altra falsa, che ricorre ai demoni con patto espresso o tacito: ma in questo caso non c'è né l'uno né l'altro.

8. Che non ci sia un patto tacito si vede dal fatto che qualsiasi cosa cui si ricorre in questo rimedio ha una causazione naturale contro l'effetto dell'eclissi: perciò non ci si aspetta l'effetto da un demone, che interviene quando si ricorre stoltamente a una non causa come a una causa di quell'effetto, secondo quanto insegna S. Tommaso, *II IIae*, q. 96.

9. Si prova la minore. Che le vesti pulite e candide si contrappongano all'eclissi oscura risulta evidente. Che l'aceto, le acque distillate odorose e i profumi aromatici e i fuochi purifichino la malignità dell'aria, e dissolvano o tengano lontani i semi della pestilenza e degli influssi nocivi, lo provano tutti i medici: soprattutto Marsilio Ficino, canonico fiorentino, grande teologo e filosofo nel libretto *Sulla peste*, dove allega tutti i medici che concordano su questi punti. Anzi anche i sacri esorcisti dissolvono con il fuoco le fatture dei demoni, che ricorrono a cose naturali per operare malefici, a quanto affermano Paolo Grillando, Bartolomeo Spina, Ambrogio Vignate e il Martello delle streghe.

10. Se poi ci fosse superstizione, dovrebbe rientrare in qualche genere della superstizione stessa. Dovrebbe essere infatti idolatria, o divinazione sortilega, o vana osservanza. Non rientra nel primo genere, poiché qui non si onora se non Dio con l'orazione e il rimedio delle cose naturali create da Dio a questo fine. Non nel secondo, perché non presumiamo grazie ad esso di conoscere il futuro né le cose occulte. E neppure nel terzo genere, perché la vana osservanza si ha quando si attende un effetto da cose, che non sono cause di quell'effetto, né segno posto da Dio o dalla chiesa di Dio o dalla natura, e perciò S. Tommaso, nella *II IIae*, q. 96, insegna che la superstizione del patto tacito si ha solo quando si appongono alle cose utilizzate per il rimedio caratteri o lettere, che sono segni e non cose operanti. Lo stesso afferma il Caetano nel *Commento*, e il terzo libro *Contro i Gentili*, cap. 105. Infatti le lettere e i caratteri che si sceglie di apporre sono segni riferiti alle cause intelligenti, non ai corpi celesti, né a quelli terrestri, né a quelli artificiali, che non comprendono la significazione. Pertanto, chi si aspetta da loro un effetto, lo aspetta dalle intelligenze, almeno in modo interpretativo, ed è in questo caso che risponde e interviene il demone, al quale si addice una simile sciocchezza, e questo è lo schema del patto tacito, secondo S. Tommaso e Agostino. Ma nel procedimento di cui si parla non si pongono caratteri né lettere, per cui non c'è nessuna superstizione.

11. Ma l'avversario potrebbe dire: anche se non si pongono caratteri e lettere, e i liquidi e i fuochi sono utilizzati in modo medicinale per correggere l'aria e dissolvere i semi pestilenziali (i corpi infatti influiscono in modo corporale, non spirituale),

rum<sup>b</sup> septem; 3, et simulatus cometes, quae symbolum notionale<sup>c</sup> habent, non autem physicam actionem. Potest enim ignis unus grandis, et facula una, vel duae, effectum optatum prestare. Ergo si vis septem, ponis in numero virtutem operativam, quam non habet; <ergo nugaris>, ergo est vana observantia et superstitiosa, ergo potest immisceri daemon.

12. Respondeo ad primam quod hic non intervenit coeremonia. Sunt enim coeremoniae protestationes fidei, atque ad cultum Dei pertinentes<sup>a</sup>; quae, quando nugaciter fiunt, non ex instituto Dei et Ecclesiae, pertinent ad pactum tacitum cum demone, dicitur ex D. Thoma, I IIae, q. 99 et q. 103, et, ut docet in q. 101, dividuntur in sacrificia, sacramenta, et observantias secundum divinam institutionem, vel ecclesiasticam<sup>12</sup>. At in hac praxi interveniunt actiones tantum physicae, ad physicum effectum adhibentes corpora physica, scilicet ignes, faces, aromata, liquores medicatos. Ergo nulla coeremonia. Alioquin, et cum medici accendunt ignem contra pestem, et mundos pannos adhibent, et acetum, et alia<sup>b</sup>, et theriacam, dicerentur coeremoniari, et sic omnis operatio humana esset coeremonia, quando activa passivis applicantur per quasunque artes.

13. Ad secundam, dico septennarium, neque ut significans<sup>a</sup>, neque ut causans, poni hac in praxi superstitiose. Primo, quoniam negari posset, quod numerus neque causet neque concauset ullum effectum, quandoquidem Pythagorae opinio, quod numeris insit virtus, in nulla constitutione Pontificum aut Conciliorum damnata sit; et per consequens, si inesset error, non esset superstitiosus. Nam sicut medicus ignoranter adhibens agaricum ad purgandam bilem atram, quod facere non potest cum eius sit naturale purgare solam pituitam, non incurrit superstitionis crimen, sic qui cum Pythagoricis putat vim inesse numeris quae non inest, non propter hoc superstitiosus esset, sed deceptus et indoctus. Sic qui numero septenario tribuit causationem, et hoc docet S. Thomas II IIae, q. 96, art. 2 ad primum: dicit enim quod, si putantur habere vim naturalem, non est superstitio, sicut nec si habent secundum rem.

14. Et quamvis sacri Canones, causa 2. 2. q. 1<sup>13</sup>, damnent eos, qui in quodam certo numero candelarum aut orationum ponunt spem postulati effectus, hoc verum est, cum effectus ille tribuitur illis numeris, qui tum non potest esse nisi a Deo. Unde si quis diceret Missam non valere nisi quatuor aut quinque candelae accendantur, tunc sane superstitiosus esset. Effectus enim Missae est a solo Deo, non ab illo numero qui effectum Missae non causat, nec concausat, et cum Ecclesia statuit numerum precum, idest septem canonicarum horarum, et trium in missa orationum, et duarum candelarum, non est superstitio, sed vel repraesentatio alicuius divinae rei secretaeque, vel respicit ad commoditatem et congruitatem<sup>a</sup> orantium, et loci, et temporis, habetque a Deo auctoritatem determinandi circa ritus etc. At quando<sup>b</sup> utiliter adhibetur certus numerus, quoniam, et si non causat, tamen concausat, ad effectus commoditatem, non est vana observantia; sic

sono tuttavia presenti: 1, cerimonie; 2, un numero specifico nelle sette fiaccole; 3, una cometa simbolica: cose tutte che hanno un simbolo nozionale, non un'azione fisica. Un solo fuoco grande e una sola fiaccola o due possono infatti produrre l'effetto desiderato: se ne richiedi proprio sette, ritieni che nel numero vi sia una virtù operativa, che non possiede; allora incorri nella stoltezza; allora si tratta di una osservanza vana e superstiziosa; allora può intervenire il demone.

12. Rispondo alla prima contestazione affermando che qui non c'è cerimonia. Le cerimonie sono infatti attestazioni di fede e riguardanti il culto di Dio, le quali, quando sono fatte in modo frivolo, e non per istituzione di Dio e della chiesa, rientrano nel patto tacito con il demone, come afferma S. Tommaso, I *IIae*, q. 99 e q. 103, e, come insegna nella q. 101, si suddividono in sacrifici, sacramenti e osservanze secondo l'istituzione divina o ecclesiastica. Ma in questa pratica intervengono soltanto azioni fisiche, che utilizzano per un effetto fisico corpi fisici, come fuochi, fiaccole, aromi, liquidi medicinali: per cui non c'è nessuna cerimonia. Altrimenti anche quando i medici accendono un fuoco contro la peste, e utilizzano panni puliti, e aceto, e altre cose, e la teriaca, praticerebbero cerimonie, e così ogni operazione umana sarebbe cerimoniale, quando si applicano cose attive a quelle passive in qualsiasi arte.

13. Alla seconda accusa, rispondo che in questa pratica il settenario non è posto in modo superstizioso, né in quanto significante, né in quanto causante. In primo luogo, perché si potrebbe negare che il numero non causi o concausi un qualche effetto, dal momento che la dottrina di Pitagora, secondo la quale nei numeri è insita una specifica virtù, non è mai stata condannata in alcuna costituzione dei pontefici o dei concilii. Infatti, come un medico, che utilizzasse insipientemente l'agarico per purgare la bile nera — ciò che esso non può fare, dal momento che gli è naturale purgare la sola pituita —, non incorrerebbe nell'accusa di superstizione, così chi con i Pitagorici ritenesse che nei numeri ci sia una virtù che in realtà non c'è, non per questo sarebbe superstizioso, ma ingannato e ignorante. Lo stesso si può dire di chi attribuisce la causazione al settenario, come insegna S. Tommaso II *IIae*, q. 96, art. 2 al primo: dice infatti che non si tratta di superstizione, sia nel caso che si ritenga abbiano una virtù naturale, sia che la abbiano in realtà.

14. E benché i sacri canoni, causa 2. 2, q. 1, condannino coloro che ripongono la speranza dell'effetto richiesto in un determinato numero di candele o di orazioni, questo è vero quando si attribuisce a quei numeri un effetto, il quale non può che derivare da Dio. Perciò se qualcuno dicesse che la messa non è valida se non si accendono quattro o cinque candele, costui sarebbe davvero superstizioso. L'effetto della messa, infatti, proviene solo da Dio, non da quel numero che non causa né concausa l'effetto, e quando nella chiesa si stabilisce un determinato numero, come quello delle sette ore canoniche e delle tre orazioni nella messa, e di due candele, non si tratta di superstizione, ma di una rappresentazione di una qualche cosa divina e segreta, oppure si tiene conto della comodità e opportunità di chi prega, e del luogo e del tempo, e la chiesa ha da Dio l'autorità di determinare circa i riti ecc.

Quando poi si utilizza un certo numero per la comodità dell'effetto, per il fatto

etiam in figuris. Facere ergo domum cum quatuor angulis, et exercitum in maiori numero militum et non in minori, et aciem sarissarum quatrata, aut triangulata, non est superstitio, quoniam talis numerus et talis figura est utilis ad talem effectum. Sic medicus dat aegro pillulas septem, et non quatuor, imo solent uti impari numero citra superstitionem, praesertim cum naturam imitantur. Ergo quia adhibentur septem faculae, quoniam sic utilius praestant effectum tempore eclipsis, non est superstitio, sed physica medicinalis observatio. Numerum autem habere hanc concausationem ex praedictis patet, et ex eo, quod Deus omnia fecit in numero, pondere et mensura<sup>14</sup>. Et homo semper producit cum quinque digitis in manu, et huius numeri excessus, vel defectus, esset monstruositas et error principiorum proximorum. Similiter septem planetae, et non tres etc., et luminaria duo, et unus sol, non duo. Ergo valet numerus. Imo si de rebus tollas numerum, peribit distinctio individuorum et specierum, et erit chaos unum omnia<sup>15</sup>, nec tu, nec ego erimus, et quae<sup>c</sup> certo numero non constant, sunt contra artem et contra naturam. Proptereaque Ars, imitando autorem naturae, numeros adhibet artificiatas. Neque enim musica, neque carmina possunt esse sine numero. Dicant scioli: cur tertius vocis numerus, et quintus, et octavus consonant, at secundus, quartus et septimus dissonant? Ergo in numeris est vis: non calefaciendi, haec enim est caloris; non humectandi, haec enim est humoris, nec aliarum qualitatum et corporum: ergo propria aliqua, quae non solum est distinguere res, sed certas utilitates etiam praebere, de quibus alibi.

15. Quod autem numeris insint virtus et mysteria, etiam theologi saepe docent, siquidem Origenes ubique, praesertim *Gen. hom.* 2, *Levit. hom.* 16 et libro *Num.*, *hom.* prima et seq. per totum, quam multa de utilitate et mysteriis numerorum philosophatur<sup>16</sup>. Richardus Victorinus, p. 1, lib. 2, excepto capite 5, novem significationes numerorum prodit, et in allegoriis tabernaculi foederis quam multas, et p. 1, lib. 2 *De eruditione interioris hominis*, cap. 29, de numero septennario plura dicit<sup>17</sup>. S. Gregorius Magnus *Supra Ezechielem* in toto libro secundo, ubi extructionem templi tractat, de numeris mirifica dicit ab homilia 13 usque ad 22. At quod septennarius rerum universitatem designet, declaravit in *hom.* 33 *Super Evangelia*. At in <hom.> 34 alia multa philosophatur<sup>18</sup>. S. Augustinus ubique de numerorum mysteriis et viribus philosophatur, et Pythagoram laudat circa philosophiam de numeris lib. X *De civitate Dei*, et in XI, c. 30 et 31 de senarii et septennarii utilitatibus docte disserit secundum sacram Scripturam, nec contemnendam testatur naturam numerorum, quoniam, inquit, creavit Deus omnia in numero, pondere, et mensura<sup>19</sup>.

S. Hieronymus *Supra Isaiam* et *Supra Ezechielem* plus tribuit numeris forsitan quam Pythagorici<sup>20</sup>, qui, teste Calcidico et Ficino, solis religiosissimis ipsorum mysteria revelabant.

S. Ambrosius *Supra Lucam*, et in libro *De Noe et arca*, plura de numeris mysteria et utilitates<sup>a</sup> pandit<sup>21</sup>.

che, se anche non causa, tuttavia concausa, non si tratta di vana osservanza: lo stesso vale per le figure. Perciò costruire una casa con quattro angoli, e organizzare l'esercito con un maggior numero di soldati e non con uno minore, e la schiera delle lance di figura quadrata o triangolare, tutto ciò non è superstizione, poiché quel numero e quella figura sono utili a quell'effetto. Così il medico dà al malato sette pillole e non quattro; anzi è normale ricorrere a un numero dispari senza superstizione, soprattutto quando si imita la natura. Pertanto il fatto di utilizzare sette fiaccole, perché in tal modo conseguono un effetto più efficace al tempo dell'eclisse, non è superstizione, ma un'osservanza fisica medicinale.

Che il numero abbia questa concausazione risulta chiaro dalle cose dette, e dal fatto che Dio fece ogni cosa «secondo numero, peso e misura»: l'uomo ha sempre cinque dita per mano, e averne di più o di meno sarebbe una mostruosità e un errore dei principi prossimi. Allo stesso modo i pianeti sono sette, e non tre; due i luminari, e il sole uno solo, e non due. Dunque il numero ha un valore. Anzi, se toglie dalle cose il numero, si perderà la distinzione degli individui e delle specie, e tutte le cose saranno un caos informe, e non ci saremmo né io né te, e le cose che non costano di un determinato numero sono contro l'arte e contro la natura, ed è per questo che l'arte, imitando l'autore della natura, utilizza i numeri nei prodotti artificiali, e non ci posson essere né musica né versi senza numero. Mi spieghino gli stolti: perché il terzo, il quinto e l'ottavo numero della voce consuonano, mentre il secondo, il quarto e il settimo risultano dissonanti? Nei numeri c'è pertanto una virtù, che non è quella di scaldare, che è del calore; non di umidificare, che è dell'umore, né di altre qualità e corpi: perciò una propria virtù specifica, che non consiste solo nel distinguere le cose, ma nell'offrire anche determinate utilità, delle quali si dirà altrove.

15. Che nei numeri siano insiti virtù e misteri lo insegnano spesso anche i teologi, come Origene, che ovunque, e in particolare nell'omelia 2 sul Genesi, nell'omelia 16 sul Levitico, nella prima omelia e nelle seguenti sui Numeri, si sofferma sull'utilità e i misteri dei numeri. Riccardo di San Vittore, p. 1, lib 2, tranne il cap 5, rivela i nove significati dei numeri, e molti altri nelle allegorie del patto del tabernacolo, e nella prima parte del lib. 2 Dell'educazione dell'uomo interiore, cap. 29, dice molte cose sul settenario. S. Gregorio Magno nel commento a Ezechiele, in tutto il libro secondo, dove tratta della costruzione del tempio, dice cose mirabili dall'omelia 13 fino alla 22. Ma che il settenario designi la totalità delle cose l'ha affermato nell'omelia 33 sopra i Vangeli, e nella 34 aggiunge molte altre riflessioni filosofiche. S. Agostino si sofferma ovunque sui misteri e le virtù dei numeri, e loda Pitagora per la sua filosofia dei numeri nel X libro della Città di Dio, e nell'XI, cap. 30 e 31, disserta dottamente sull'utilità del senario e del settenario secondo la sacra Scrittura, attestando che non è da disprezzare la natura dei numeri, poiché, afferma, Dio ha creato ogni cosa «secondo numero, peso e misura». S. Gerolamo, nei commenti a Isaia e a Ezechiele, attribuisce ai numeri virtù forse maggiori che non facciano i Pitagorici, i quali, a quanto affermano Calcidio e Ficino, rivelavano i misteri dei numeri soltanto ai più religiosi. S. Ambrogio, nel commento a Luca e nel libro su Noè e l'arca, rivela molti misteri e utilità dei numeri.



16. Non esse autem superstitiosum septem faces accendere ad noxii aeris malitiam corrigendam ex eo iterum manifestum est, quod iste numerus correspondet septem planetis; qui, ut docent mathematici et physici, et D. Thomas in III *Contra Gentiles* et II *De generatione et corruptione*, et libro *De fato* contestatur, rebus inferioribus<sup>a</sup> praesunt in circulo obliquo, et vires fixarum simul ad nos collectas demittunt<sup>22</sup>: omnis enim forma, et substantialis et accidentalis, et omnis motus est a coelo, et omnis actio realis a reali actione coeli, intentionalis ab intentionali actione motoris coeli, ut dicit in *Pot.*, q. 5, 8<sup>23</sup>. Igitur facere septem ignes est physica coeli imitatio; magis autem captatur influxus coeli imitando coelum quam non imitando, ut testatur Ficinus in lib. *De vita coelitus comparanda*, et Sinesius, et ipsa rerum natura<sup>24</sup>. Ergo iste numerus utilis est. Ergo non otiosus, nec superstitiosus. Cum enim ignes sint accendendi, melius est coelestium ignium numerum imitari, quam casu quodam, et proprio arbitratu, et ut vulgo dicimus a capriccio<sup>b</sup>, ignes accendere. Omnia enim Deus in numero fecit certo, et pondere et mensura. Ergo nos imitando naturam imitamur Deum.

17. Praeterea idem probatur ex sacra Scriptura. Iubet enim Deus Moysi, ut omnia faciat secundum exemplar, quod illi in monte monstratum est, Exod. 25<sup>25</sup>. Tunc autem illi, ut docet S. Iustinus *In Triphonem*, omnia coelestia et supercoelestia et subcoelestia monstrata sunt<sup>26</sup>, et idcirco constituit tabernaculum et vestes ad exemplar ipsorum, ut docet Philo Hebraeus, et Iosephus, et Clemens Alexandrinus, et S. Hieronymus, et Sixtus Senensis, lib. III<sup>27</sup>, et ipsa Salomonis Sapientia in cap. 18 docet, quod in veste poderis Aaron totus erat orbis terrarum<sup>28</sup>. Nam quatuor colores vestium quatuor <prima> mundi corpora, vocata elementa, significabant, ut docet Sixtus Senensis, lib. II, verbo *Pontificalis*, et<sup>a</sup> D. Thomas, I IIae, q. 102, art. 5 ad 9um: Foemoralia significabant terram, superhumera coelum siderum, duo onichini duo hemisphaeria. Duodecim gemmae in pectoris rationali duodecim signa Zodiaci, quoniam in illis continentur rationes terrenorum, ut dicitur in Iob 38: 'Numquid nosti ordinem coeli, et ponis rationem eius in terra?'<sup>29</sup>. Quapropter non modo non est prohibitum physice imitari coelestia, sed commendabile, ex Iob et D. Thoma, et patribus, Richardo, Cassiodoro, Beda, Philone, Iosepho, Clemente Alexandrino et Hieronymo, teste Sisto Senense, lib. III, cap. De sciographica expositione<sup>30</sup>.

Praeterea in titulo «De physica expositione»<sup>31</sup>, ex eisdem doctoribus, ait: In tabernaculo erat atrium, sancta, et Sancta sanctorum. Atrium designabat mundum sublunarem: propterea non defendebatur tecto, vel umbraculo, sed imbris, ventis, calori et frigori patebat; versabantur in ea homines sacri et prophani, mundi et immundi, et animalia quae sacrificabantur: ac proinde<sup>b</sup> ibi erat perpetua vita et mortis vicissitudo, sicut in mundo sublunari. Aula, quae sancta dicebatur, tota auri splendore fulgens, mundum coelestem, qui mediat inter sublunarem et mentalem, figurabat: propterea in australi parte habebat lucernas septem, quarum media maxima solem

16. Che non sia superstizioso accendere le sette fiaccole per purgare la malignità dell'aria nociva risulta anche dal fatto, che tale numero corrisponde ai sette pianeti che, come insegnano i matematici e i fisici, e S. Tommaso conferma nel terzo Contro i Gentili, nel commento al secondo Sulla generazione e corruzione e nel libro Sul fato, soprastanno alle cose inferiori nel circolo obliquo e inviano a noi le virtù, concentrate insieme, delle stelle fisse: ogni forma, sostanziale e accidentale, e ogni moto è dal cielo, e ogni azione reale deriva da un'azione reale del cielo: ogni azione intenzionale dall'azione intenzionale del motore celeste, come dice nel Sulla potenza, q. 5, art. 8. Perciò costruire sette fuochi è un'imitazione fisica del cielo: ma si cattura maggiormente l'influsso celeste imitando il cielo che non imitandolo, come attestano Ficino nel libro Come acquisire la vita dal cielo, e Sinesio, e la natura tutta. Dunque questo numero è utile. Dunque non è ozioso o superstizioso: se si devono accendere dei fuochi, è meglio imitare il numero dei fuochi celesti che farlo a caso o di proprio arbitrio, e, come si dice popolarmente, a capriccio. Dio infatti ha fatto ogni cosa secondo un determinato «numero e peso e misura». Perciò noi, imitando la natura, imitiamo Dio.

17. Si provano le medesime cose dalla sacra Scrittura. Dio infatti ordina a Mosè di fare ogni cosa secondo l'esemplare che gli è stato mostrato sul monte, Exod. 25. In quell'occasione, come insegna S. Giustino nel Contro Trifone, gli furono mostrate tutte le cose celesti, sopracelesti e sublunari, e quindi fece il tabernacolo e le vesti sul loro modello, come insegnano Filone Ebreo, Giuseppe, Clemente Alessandrino, S. Gerolamo, e Sisto da Siena nel terzo libro, e la stessa Sapienza di Salomone, nel cap. 18, insegna che «nella veste del sacerdote Aaron era raffigurato tutto il mondo»: i quattro colori delle vesti significavano infatti i primi quattro corpi del mondo chiamati elementi, come insegna Sisto da Siena nel lib. 2, alla voce Pontificalis, con S. Tommaso, nella I IIae, q. 102, art. 5 ad 9: I femorali significavano la terra; il mantello il cielo sidereo, le due pietre di onice i due emisferi; le dodici gemme nel pettorale i dodici segni dello zodiaco, poiché in essi sono contenute le ragioni delle cose terrene, come si dice nel 38 di Giobbe: 'Forse che conosci l'ordine del cielo e poni la sua ragione in terra?'. Pertanto non solo non è proibito imitare fisicamente le cose celesti, ma è raccomandabile, secondo Giobbe e S. Tommaso e Sisto da Siena, quando tratta «Dell'esposizione sciografica».

Inoltre, quando egli parla «Dell'esposizione fisica», in base ai medesimi dottori, afferma: Nel tabernacolo c'era l'atrio, la stanza santa e il Sancta sanctorum. L'atrio designava il mondo sublunare: per questo non era protetto dal tetto, o da un tendaggio, ma era aperto alle piogge, ai venti, al caldo e al freddo; in esso si intrattenevano gli uomini sacri e profani, puri e impuri, e gli animali che venivano sacrificati, e vi era una vita perpetua e la vicissitudine della morte, come nel mondo sublunare. La stanza, che era chiamata santa e riluceva tutta dello splendore dell'oro, rappresentava il mondo celeste, che è medio fra quello sublunare e quello mentale: per questo nella parte australe aveva sette lampade, di cui quella centrale, che era la più grande, rappresentava il sole, le altre sei i sei pianeti, poste nella zona meridiana, perché in essa si osserva massimamente il corso dei pianeti, come dice S. Tommaso con i padri. Pertanto è lecito imitare i sette pianeti, come fece Mosè, nel

significabat, coeterae vero sex planetas sex, et ideo in plaga meridiana, quia ibi maxime observatur planetarum cursus, ut ait D. Thomas cum patribus, quapropter licet imitari septem planetas, ut fecit Moyses, in numero et situ, quoniam Dei opificium presentatur et laudatur. Penetrabile seu Sancta sanctorum angelicum mundum seu mentalem figurabat, positum a Platone in *Timaeo*, et a D. Basilio in *Esamerone*, et ab aliis doctissimis patribus: propterea non intrabat in Sancta sanctorum nisi summus Sacerdos semel in anno, gestans in fronte nomen Dei Ieova, quoniam ibi solus Deus cum divinis viris et angelis mundum mentalem sive supracoelestem habitat, et ibi est virga Aronis significans potentiam Dei, unde omnes potestates: et tabulae legis, significantes sapientiam, unde omnes<sup>c</sup> leges, et manna significans bonitatem et beneficentiam Dei in omnes creaturas, ut docet D. Thomas, I IIae, q. 102, art. 4 ad 6um. Propterea erant ibi Cherubin exprimentes mundum mentalem, unde Apostolus, Haeb. 8 et 9<sup>32</sup>, docuit, haec omnia fuisse umbram coelestium, quare mirum est, quod quis damnet hanc imitationem divinam, quae nocere non potest, sed prodesse.

18. Praeterea in sacra Scriptura numerus septenarius valde commendatur, ita ut in septem diebus Deus fecerit creaturas corporales: isti autem septem dies dedicantur planetis <septem> ab omnibus nationibus et Ecclesia non dissentit: nam diem solis et lunae, et Martis, Mercurii, Iovis, et Veneris et Saturni nominat absque superstitione. Item septem sunt spiritus assistentes Deo, septem lampades in templo, septem oculi in lapide<sup>a</sup> apud Zachariam<sup>33</sup>; septem candelabra in Apocalypsi, septem Ecclesiae, septem sigilla, septem tubae angelorum, septem tonitrua, septem phialae, quas versant angeli <septem>. Item septem mundi aetates, septem foramina sensuum in facie hominis, qui est imago Dei et parvus mundus: propterea Gregorius, Augustinus, Ambrosius et coeteri Patres septennarium valde commendant. Omitto Platonicos et Pythagoricos huius negotii consideratores. Quapropter valde mirandum est, si hunc sacrum numerum, qui in septem sacramentis Ecclesiae et in septem donis Spiritus Sancti <commendantur, tanquam supestitiosum respuant<sup>b</sup>, cum nec verba nec<sup>c</sup> characteres ignoti, in quibus solis superstitionem ponit D. Thomas et Caietanus, intersint.

19. At obiiciet quispiam: Si ponuntur ad significandum septem lucernas coelestes, quid virtutis habemus ex hoc significato? Respondeo: 1, sufficit divinorum operum et sacrorum imitatio; 2, sive ut accersiat virtutem a septem planetis et a septem angelis motoribus, a quibus omnis actio realis et intentionalis, teste D. Thoma, in mundo inferiori <procedit>; 3, sive ut Deus imitationem<sup>a</sup> suorum operum iuvet magis; 4, sive ut malus angelus, eclipsis influxum contra nos dirigens, arceatur. Omnia enim mala a malis angelis, bona a bonis in nos tractantur, ut docet Cyrillus, Chrysostomus et Augustinus super <Ps.> 77<sup>34</sup> immissiones factas Aegyptiis per angelos malos. Similiter in Iob et Saul, et in mulierem, quae patiebatur fluxum sanguinis annis <18>, ut docet Christus in Matthaeo<sup>35</sup>, et propterea Sap. 18, cum dixisset, quod in podere Aaron erat totus orbis terrarum signatus, et ma-

numero e nella posizione, perché si mostra e si loda la fabbrica di Dio. Il penetrale, o Sancta sanctorum, rappresentava il mondo angelico o mentale, di cui parlano Platone nel Timeo, S. Basilio nell'Esamerone e altri dottissimi padri: non entrava nel Sancta sanctorum se non il sommo sacerdote una volta all'anno, portando in fronte il nome di Dio Geova, poiché ivi solo Dio con gli uomini divini e gli angeli abita il mondo mentale o sopraceleste, e ivi c'è la verga di Aaron che significa la potenza di Dio, da cui derivano tutte le potestà, e le tavole della legge, che significano la sapienza, da cui derivano tutte le leggi, e la manna, che significa la bontà e la beneficenza di Dio verso tutte le creature, come insegna S. Tommaso I *Ilae*, q. 102, art. 4 al 6. Per questo c'erano anche i Cherubini, che esprimevano il mondo mentale, donde l'apostolo, Heb. 8 e 9, insegnò che tutte queste cose erano ombra di quelle celesti: per cui suscita stupore che si condannino l'imitazione divina, che non può nuocere, ma al contrario giovare.

18. Inoltre, nella sacra Scrittura il numero settenario è lodato altamente, al punto che Dio fece in sette giorni le creature corporali; questi sette giorni sono dedicati ai pianeti da tutti i popoli e la chiesa non dissente: infatti nomina senza superstizione il giorno del sole e della luna, di Marte e di Mercurio, Giove, Venere e Saturno. Sette sono gli spiriti che assistono Dio, sette le lampade nel tempio, sette gli occhi nella pietra in Zaccaria, sette i candelabri nell'Apocalissi, sette le chiese, sette i sigilli, sette le trombe degli angeli, sette i tuoni, sette le ampolle che i sette angeli versano. Così sette le età del mondo, sette le aperture dei sensi nel volto dell'uomo, che è l'immagine di Dio e un piccolo mondo: pertanto Gregorio, Agostino, Ambrogio e gli altri padri lodano altamente il settenario. Per non parlare dei Platonici e dei Pitagorici filosofi di questa questione. Pertanto c'è davvero da stupirsi che questo numero sacro, proprio da coloro che lo raccomandano nei sette sacramenti e nei sette doni dello Spirito santo, venga poi respinto come superstizioso, senza che siano presenti né parole né caratteri ignoti, nei quali soltanto S. Tommaso e Gaetano pongono la superstizione.

19. Ma mi si potrebbe obiettare: se si pongono per significare le lucerne celesti, che tipo di virtù ricaviamo da questo significato? Rispondo: 1, che è sufficiente l'imitazione delle opere divine e sacre; 2, che lo si fa sia per attrarre la virtù dai sette pianeti e dai sette angeli motori, dai quali deriva ogni azione reale e intenzionale nel mondo inferiore, secondo S. Tommaso, sia, 3, perché Dio favorisca di più l'imitazione delle sue opere, sia, 4, per tener lontano l'angelo malvagio che dirige contro di noi l'influsso dell'eclisse. Tutti i mali sono inviati a noi tramite gli angeli malvagi, tutti i beni tramite quelli buoni, come insegnano Cirillo, Crisostomo, Agostino a proposito dei «mali inviati agli Egizi per mezzo degli angeli malvagi», di cui si parla in Ps. 77. Lo stesso si dice di Giobbe, Saul e della donna che pativa di un flusso di sangue da 18 anni, come dice Cristo in Matteo, e pertanto in Sap. 18, dopo aver detto che «nelle vesti di Aaron era segnato tutto il mondo, e le gesta dei grandi nei quattro ordini di pietre, e la magnificenza di Dio nel diadema», si soggiunge: «a queste cose cedette colui che sterminava, e queste cose temette». Tale angelo, come si dice in Num. 16, sterminava gli Israeliti per la colpa della mormorazione, dirigendo contro di loro il fuoco preso dall'altare (come l'altro dell'Esodo 12,

gnalia parentum in quatuor ordinibus lapidum, et magnificentia Dei in diademate, subiungit: His cessit qui exterminabat, et haec extimuit<sup>36</sup>, etc. Exterminabat<sup>b</sup> autem ob culpam murmurationis Israelitas iste angelus, <ut dicitur> Num. 16<sup>c37</sup>, ignem ex altari contra illos<sup>d</sup> extrahens (sicut alius Exodi 12, 23, percutiebat<sup>e</sup> primogenitos Aegyptiorum). Aaron autem, indutus sacerdotalibus, stetit inter vivos et mortuos cum thuribulo<sup>f</sup> orans, et cessavit ignis diffusio in coeteros, quoniam minister illius effusionis<sup>g</sup> extimuit haec (in plurali), idest nomen Dei, et orbis, quod sacrum opificium Dei est, repraesentationem: et magnalia parentum (sicut alius exterminator extimuit agni sanguinem, figuram sanguinis Christi, ut ait Chrysostomus), et propterea dicit: His cessit, et haec, scilicet tria, extimuit, et non hunc solum, neque hoc solum, scilicet nomen Dei. Quapropter non ab re quis existimabit hunc numerum lucernarum coelestium, et ecclesiasticarum esse diabolis exosum et terribilem, et ut signum, quoniam Deum sic disponentem omnia septennario sacro repraesentat. Eoque magis propter id, quod Philo in lib. primo *De opificio mundi*<sup>38</sup>, et Gemma Phrysius in primo *De arte Cycl.*<sup>h39</sup>, et Paulinus *Heb.* lib. 7<sup>40</sup> dicunt in septennario Deum ipsum repraesentari, ergo non esset signum ad demones iste numerus, sed contra demones, ubi superstitio characterum et literarum et pactum non adest.

20. Praeterea etiam vis physica ex septem planetis influentibus in candelas septem (quae sunt numerus numeratus corporum coelo subditorum), non autem abstractus, ab aliquibus et Alberto Magno expectatur. Quibus consentit D. Thomas in III *Contra Gentiles*, cap. 105: cum enim per artem aliquod artificiatum sub certis constellationibus fit, recipere virtutem a stellis specificam, et quamvis deinde in II *IIae*, q. 96, ad<sup>a</sup> 2um, dicit artificiatum non recipere virtutem a coelo ex formatione, nisi quam<sup>b</sup> habet ex sua materia et forma naturali, haud tamen<sup>c</sup> sibi contradicit, nec retractat quae dixit III *Contra Gentiles*, ut bene advertit Caietanus in commento<sup>41</sup>: sed docuit artificiatum, quatenus artificiatum, non habere formas a coelo, sicut naturalia, sed a mente artificis: cum quo stat quod, si fiunt sub aliqua coeli constitutione, recipiunt virtutem ab illa, et tunc solum sunt superstitiosa, cum ponuntur signa et characteres et literae, non autem cum physice subduntur influxibus: in quibus nec D. Augustinus negat afflatus quosdam valere sideres<sup>42</sup>. Valent enim<sup>d</sup> etiam in hominibus, ut D. Thomas docet, nedum in corporibus coelo subditis magis. Haec sententia Caietani probatur a B. Alberto Magno in *Speculo*<sup>43</sup>, a Ficino in *Epistolis*<sup>44</sup>, et a D. Thoma in opusculo *De fato*, cap. 4, in fine, ubi docet, quod etiam in veste nova<sup>e</sup> sub certa coeli constitutione fit impressio ordinis et durationis, nedum in figuris astronomicis sub certa sideratione, his verbis: Sicut enim radiatio periodi dispositionem ordinis esse et durationis imprimit in rebus naturalibus, ita etiam imprimit artificiatum, propter<sup>f</sup> quod figurae imaginum magicarum ad aspectum stellarum imprimuntur, et fieri precipiuntur<sup>45</sup>. Loquitur D. Thomas de magia physica, sicut Plinius, et hoc verum esse nos probavimus in natura et

23 sterminava i primogeniti degli Egizi). Aaron, vestito delle vesti sacerdotali, stette fra i vivi e i morti pregando con il turibolo, e cessò lo spargimento del fuoco contro gli altri, poiché chi somministrava tale spargimento «temette queste cose» (al plurale), vale a dire il nome di Dio e la rappresentazione del mondo, che è il sacro opificio di Dio, e le gesta dei parenti (come l'altro sterminatore temette il sangue dell'agnello, figura del sangue di Cristo, come afferma Crisostomo), e per questo dice: «A queste cose cedette», vale a dire temette queste tre cose, e non solo «questo», vale a dire non il solo nome di Dio. Pertanto non sarà lontano dal vero chi stimerà che questo numero delle lucerne celesti ed ecclesiastiche in verità risulta odioso e terribile ai diavoli, ed è come un segno, poiché rappresenta Dio, che dispone ogni cosa secondo il sacro settenario. Tanto più che Filone nel primo libro Sull'opificio del mondo, e Gemma Frisio nel primo Sull'arte ciclognomica, e Fabio Paolini nel settimo delle Settimane affermano che nel settenario viene rappresentato Dio stesso: pertanto questo numero sarebbe un segno non per i demoni, ma contro i demoni, qualora non sia presente la superstizione dei caratteri e delle lettere e il patto.

20. Inoltre alcuni, fra i quali Alberto Magno, asseriscono che dai sette pianeti che influiscono sulle sette candele, che sono il numero numerato, non astratto, dei corpi sottoposti al cielo, deriva anche una virtù fisica. Con costoro è d'accordo S. Tommaso nel III Contro i Gentili, cap 105: quando infatti si fabbrica con arte qualche manufatto sotto determinate costellazioni, i prodotti ricevono una virtù specifica dalle stelle, e benché poi nella II IIae, q. 96, art. 2, dica che i manufatti non ricevono altra virtù dal cielo nel momento della formazione, se non quella che derivano dalla loro materia e dalla forma naturale, non per questo si contraddice, né ritratta quanto ha affermato nel terzo Contro i Gentili, come bene avverte il Gaetano nel commento. S. Tommaso afferma che i manufatti, in quanto tali, non derivano forme dal cielo al pari delle cose naturali, bensì dalla mente dell'artefice: ma con tale affermazione non contrasta il sostenere che, se sono fatti sotto una certa costituzione del cielo, ricevono virtù da essa, e risultano superstiziosi solo quando si aggiungono segni, caratteri e lettere, non quando si sottopongono fisicamente agli influssi. Neppure S. Agostino nega che in essi abbiano efficacia «certi afflati sideri», che hanno valore anche negli uomini, come insegna S. Tommaso, nonché nei corpi più sottoposti al cielo. Questa dottrina del Gaetano è provata da Alberto Magno nello Specchio, da Ficino nelle Epistole e da S. Tommaso nell'opuscolo Sul fato, cap. 4, alla fine, dove insegna che anche in una veste nuova, fatta sotto una certa costituzione del cielo, si verifica un'impressione circa l'ordine e la durata, nonché nelle figure astronomiche sotto una certa astralità, con queste parole: «Come infatti la radiazione del periodo imprime nelle cose naturali la disposizione dell'ordine dell'essere e della durata, così la imprime anche nelle cose artificiali, ed è per questo che le figure delle immagini magiche vengono impresse secondo l'aspetto delle stelle e sono sollecitate a essere efficaci». S. Tommaso parla della magia fisica, come Plinio, e noi abbiamo provato che ciò è vero nella natura e nell'arte. In effetti in natura in quella pietra di cui parla Plinio nel lib. ..., si vedono impresse in modo naturale le sette Pleiadi, proprio con quella posizione, ordine e numero con il quale irraggiano

arte. In natura, quandoquidem in lapillo, de quo Plinius lib.... [*sic*] septem Pleyades, situ<sup>g</sup> et ordine et numero, quo in coelo radiant, impressae naturaliter visuntur; et in astroite lapide stellae multae, et in sandastro luna<sup>46</sup> etc., et multa alia adducit experimenta<sup>h</sup> B. Albertus et Beda in primo tomo<sup>47</sup>. At in artificiatu hoc experimuri (quod et Porta *Magiae naturalis* libro VII<sup>48</sup> et Gilbert in *Philosophia magnetica* <ostenderunt><sup>49</sup>), quod si fabricatum bacillum ferreum ab ortu in occasum super incudem extensum, posueris illum supra suberum natantem in aqua, aptat se ad illum situm in quo fabricatus est<sup>k</sup>, et si plures sic fabricatus fueris, natabunt paralleli, et si alios a borea in austrum in fabricando posueris, natabunt decussatim ad praedictos, et hoc auctor illius libri <astrologici> posuit in Proemio, quando stellas agere aspectu, nedum motu, lumine et afflatu ostendit<sup>50</sup>. Non recte ergo Caietanus reprehenditur a Martino Delrio, ponente contradictionem in D. Thoma, quam Caietanus tollit doctissime, cui nimirum experientia praedicta suffragatur<sup>51</sup>, et D. Thomas in lib. *De fato* etc.

21. Optime ergo probatum est, quod numerus septennarius non solum ex mysterio valet, et imitatione Moysis et naturae, sed etiam ex correspondentia cum planetis septem, a quibus bonum expectatur physicum, sed etiam si nil expectaretur, nequaquam superstitio inesset. Siquidem, ubi solum representatio est, absque invocatione scelestae, absque characteribus et literis, nihil facit ad fidem, nec contra fidem, ut docet D. Thomas et Caietanus in praefatis locis, et iterum D. Thomas in *Opusculo* 15, art. 39, dicens: Si dominium Martis et Lunae referatur ad liberum arbitrium, est erroneum. Si autem ad res corporales et naturales, nulla sequitur absurditas in fidei doctrina. Dicit enim Augustinus in lib. *De civitate Dei*, 'non usquequaque dici potest ad solum corporum differentiam afflatus quosdam valere sideres'. Immo etiam hoc verum est secundum ordinem dierum: nam cum septem planetis septem horae ab astrologis deputentur, cum 24 horae naturalis diei sint, consequens est ut prima feria in 22a hora diei luna dominium habeat, sicut et in prima eiusdem. Unde reincipiendo<sup>a</sup> a Saturno, 23a hora ei deputabitur et 24a Iovi, et prima diei sequentis Marti, sed hoc nihil ad doctrinam fidei pertinet nec asserere, nec improbare<sup>52</sup>. Ecce quomodo S. Doctor non agnoscit superstitionem in nomenclatura dierum septem planetis dicorum, nec in horariis dominiis, nec in numeris septennariis, quoniam physica imitatio eam tollit, multoque magis in corporibus, in quibus stellae plus habent potestatis.

22. Praeterea repraesentatio haec est fere univoca, et propterea physica et operativa. Nam stellae, teste S. Ambrosio, *Hex.*, 4, sunt igneae<sup>53</sup> (unde Ecclesia cum eo canit: Iam sol recedit igneus) et habet pro haereticis hoc negantes. Idem docet S. Iustinus philosophus, Beda, Augustinus, Basilius, Chrysostomus et omnes patres, unde in Sap. 18 dicuntur stellarum limpidae flammae<sup>54</sup>, et Ecclesiastici 42 sol exurens ut fornax<sup>55</sup> ponitur. Igitur ignitae candelae sidera substantialiter referunt, et ab eis possunt iuvare, vel illorum loco nos iuvare. Nam sicuti abeunte sole (coeli lucerna, ut loquitur

*in cielo, e nella pietra astroite si vedono molte stelle, e nel sandastro la luna ecc., e Alberto riferisce molti altri esperimenti, e Beda nel I tomo. Ma nelle cose artificiali sperimentiamo che (come hanno mostrato Giambattista Della Porta nel 7 libro della Magia naturale e Gilbert nella Filosofia magnetica), se una barretta di ferro è stato fabbricata sull'incudine da oriente ad occidente, quando viene posta sopra un sughero galleggiante nell'acqua, si posiziona verso quel luogo verso il quale è stata fabbricata, e se ne avrai fabbricate parecchie di questo tipo, galleggeranno parallele, mentre se ne porrai alcune fabbricate da nord a sud, galleggeranno perpendicolari alle precedenti, e questo l'autore di quel libro astrologico l'ha scritto nel Proemio, quando mostra che le stelle agiscono con l'aspetto, nonché col movimento, la luce e gli afflati. Pertanto non giustamente il Gaetano viene ripreso da Martin Delrio, il quale rileva una contraddizione in S. Tommaso, che in verità il Gaetano elimina nel modo più dotto, e con tale spiegazione concorda senza dubbio la precedente esperienza e S. Tommaso nel libro Sul fato.*

21. *Si è dunque provato nel modo più soddisfacente che il numero settenario trae valore non solo dal mistero, per l'imitazione di Mosè e della natura, ma anche dalla corrispondenza con i sette pianeti, dai quali ci si aspetta un bene fisico, e anche se non ci si aspettasse niente, non ci sarebbe in ogni caso superstizione. Il procedimento in cui c'è solo rappresentazione, senza invocazione malvagia, senza caratteri né lettere, non è né in favore né contro la fede, come insegnano S. Tommaso e il Gaetano nei luoghi predetti, e di nuovo S. Tommaso nell'Opuscolo 15, art. 39, quando afferma: «Se si riferisce il dominio di Marte e della Luna al libero arbitrio, c'è errore. Ma se lo si riferisce alle cose naturali e corporee, non deriva nessuna assurdità per la dottrina della fede. Afferma infatti S. Agostino, nel libro sulla Città di Dio, che 'non è sempre e del tutto assurdo asserire che taluni afflati celesti abbiano effetto sulla sola differenza dei corpi'. Anzi questo è vero anche per il susseguirsi dei giorni: infatti, poiché gli astrologi collegano ai sette pianeti sette ore, e poiché le ore del giorno naturale sono 24, ne consegue che all'inizio della ventiduesima ora del giorno dominerà la luna, come nella prima ora. Quindi, ricominciando da Saturno, a lui sarà attribuita la ventitreesima ora, e la ventiquattresima a Giove, e la prima del giorno seguente a Marte: ma affermare o negare ciò non risulta pertinente alla dottrina della fede». Ecco come per il santo dottore non c'è superstizione nei nomi dei sette giorni dedicati ai pianeti, né nei signori orari, né nei numeri settenari, poiché l'imitazione fisica la elimina: a maggior ragione in quei corpi sui quali le stelle hanno maggior potere.*

22. *Inoltre questa rappresentazione è quasi univoca, e perciò fisica e operativa: infatti le stelle, a quanto afferma S. Ambrogio, Hex., 4, sono ignee (per cui la chiesa canta con lui: «Si allontana il sole di fuoco») e considera eretici quanti lo negano. La stessa cosa insegnano S. Giustino filosofo, Beda, Agostino, Basilio, Crisostomo e tutti i padri, per cui in Sap. 18 si parla delle «limpide fiamme delle stelle», e in Eccl. 42 si pone il sole che «brucia come una fornace». Pertanto le candele accese si riferiscono sostanzialmente alle stelle, e da esse possono trarre giovamento, o in loro sostituzione recare giovamento a noi. Infatti come quando il sole, lampada del cielo, come dice Platone, tramonta, accendiamo una lucerna, che lo sostituisce durante la*



Plato<sup>56</sup>), accendimus lucernam, eius vicariam, in nocte, ex<sup>a</sup> igne, quem a sole accepimus<sup>b</sup>, vel in speculis, vel in lapidibus, vel lignis, a<sup>c</sup> sole genitis, per confricationem et excussionem augmentativam et manifestativam latentis caloris, sic cum luminaria, et planetae angulares in eclipsi laborant, possimus<sup>d</sup> pariter imitari stellas et cometas, ut quod male se habet foris in aëre, intra cubiculum bene se habeat in vicariis, et hoc antiquitus Magi et sapientes fecerunt. Imo, ut dicit Ficinus in libro *De peste*, insculpebant Scorpionem aut Serpentarium in lapide bezoar<sup>e</sup>, in anulis et figuris astronomicis ad arcendam pestem<sup>57</sup>, et D. Thomas in III *Contra Gentiles* et in libro *De fato* eas non improbat, sed potius approbat. Similiter Caietanus in II IIae, q. 96 fortiter pugnat pro eis. Autor tamen libri astrologici se non audere eas probare scripsit<sup>58</sup>. Probat autem hanc planetarum imitationem, quam tota Scriptura, et natura, et ars, commendat, ut in hoc sermone satis superque probatum est contra eos, qui theologiam reconditam non callent, nec physiologiam<sup>f</sup>, nec medicinam; vel sola enim observatio certorum dierum criticorum, ad cursum lunae et numerorum in febribus, poterat eos docere circa corporea stellas posse et eorum numeros non superstitiose observari<sup>g</sup>, et qui aliter sentit, condemnat S. Scripturas, Moysen, et scientias physicas, medicinam et artes, a Deo nobis salubriter datas. Imo Deum accuset<sup>h</sup>, quod fecerit septem planetas, non nos homines, qui septem planetas signamus et vires a septem captamus. Cum presertim in secundo libro autor se non in numeris, ut Pythagoras, sed in rebus numeratis<sup>i</sup> vires se locare protestetur. Quamvis nec illud omnino damnatum sit, nisi ubi praeter rationem, et in quo nihil possunt, aptantur, ut supra declaratum est. Palam sit ergo quod septem facularum accensio, neque ex numero numerante neque ex numero numeratorum in vitando eclipsis effectum<sup>k</sup>, aut cometarum, si adhibetur, ut dicitur in textu, includit superstitionem aliquam, aut infidelitatem, tum ex imitatione et significatione, et divinorum et physicorum; tum ex concausatione et utilitate huius numeri numerati physica ac medicinali, sed includit<sup>l</sup> fidelitatem et utilitatem physicam, et simul pietatem.

notte, grazie a quello stesso fuoco che riceviamo dal sole, racchiuso negli specchi o nelle pietre o nei legni originati dal sole, per sfregamento e battitura che aumenta e sprigiona il calore latente, allo stesso modo, quando i luminari e i pianeti angolari patiscono nell'eclissi, possiamo sempre imitare stelle e comete, affinché quanto è negativo nell'aria esterna risulti positivo entro la stanza grazie ai loro sostituti, e questo hanno fatto nell'antichità i magi e i sapienti. Anzi, come afferma Ficino nel libro Sulla peste, scolpivano lo Scorpione o il Serpentario nella pietra bezoar, negli anelli e nelle figure astronomiche atti a tener lontana la peste, e S. Tommaso, nel terzo Contro i Gentili e nel libro Sul fato, non le condanna, ma piuttosto le approva, e il Gaetano, nel commento alla II Ilae, q. 96, combatte fortemente in loro difesa. Tuttavia l'autore del libro astrologico ha scritto di non avere il coraggio di approvarle. Approva invece questa imitazione dei pianeti, che tutta la Scrittura e la natura e l'arte raccomandano, come si è provato ampiamente in questo discorso contro coloro che non conoscono la teologia recondita, né la filosofia della natura, né la medicina; anche la sola osservazione di determinati giorni critici nelle febbri, rispetto al corso della luna e dei pianeti, poteva infatti insegnar loro che le stelle hanno poteri sulle cose corporee, e che non si osservano i loro numeri in modo superstizioso, e che chi la pensa diversamente condanna la santa Scrittura, Mosè e le scienze fisiche, la medicina, e le arti, date da Dio a noi per la nostra salute. Accusino allora Dio che ha fatto sette pianeti, non noi uomini, che rappresentiamo i sette pianeti e cerchiamo di attrarre le virtù loro: soprattutto dal momento che l'autore dichiara nel secondo libro di collocare le virtù nelle cose numerate, non nei numeri, come Pitagora. Benché neppure ciò sia del tutto condannato, se non le si applichino in modo sconsiderato e in cose in cui non hanno poteri, come si è detto sopra. Risulta pertanto evidente che dall'accensione delle sette fiaccole, se viene utilizzata, come si afferma nel testo, per evitare l'effetto dell'eclissi o delle comete, non deriva alcuna superstizione o infedeltà, né in base al numero numerante né a quello delle cose numerate, e ciò sia per l'imitazione e significazione delle cose divine e umane, sia per la concausazione e utilità fisica e medicinale di questo numero numerato; al contrario, tale pratica comporta fedeltà, utilità fisica e al tempo stesso pietà.

## NOTE

1. Cfr. note 2 e 5 dell'Introduzione; l'afeta è quel pianeta o quel luogo che, in un tema di natività, in base a determinati calcoli e regole, risulta di particolare rilievo per la durata della vita del soggetto.
2. *De siderali fato*, cit., pp. 1327 ss.
3. Cfr. Tommaso, *Summa th.*, II IIae, q. 10, «De infidelitate», e q. 11, «De haeresi».
4. Per la polemica ciceroniana contro le posizioni fatalistiche stoiche cfr. Agostino, *Civ. Dei*, V, 8-9 in PL 41, 148 ss.; Giovanni Crisostomo, *De fato et providentia* (op. dubbia), in PG 50, 755-759.
5. L'opuscolo *De fato* non è dell'Aquinate, bensì di Alberto Magno: lo si può leggere in S. Thomae Aquinatis *Opera omnia*, ed. R. Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, vol. VII, pp. 47-50; *Contra Gentiles*, III, 105; *Summa th.*, II IIae, q. 95, «De superstitione divinativa».
6. Filone d'Alessandria, *De specialibus legibus*, III in *Oeuvres*, vol. III, éd. A. Mosès, Editions du Cerf, Paris 1970, pp. 122-25.
7. Gerolamo, *In Dan.*, in PL 25, 498; ps.-Giustino Martire, *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos*, qq. 24 e 26, in PG 6, 1270 s., 1274.
8. Il *Consiglio contro la peste*, edito a Firenze nel 1481, e ristampato più volte nel corso del secolo seguente, fu inserito nel I volume degli *Opera* nella traduzione latina di Gerolamo Ricci, con il titolo di *Epidemiarum antidotus*; per i passi qui ricordati, cfr. il cap. VIII del testo italiano, «Del cibare e del governo dell'infermo» (ed. Firenze 1576, p. 42 ss.), e il cap. X di quello latino, in M. Ficini *Opera omnia*, Basilea 1576, rist. anast. a cura di P.O. Kristeller e M. Sancipriano, Torino 1959, pp. 592-95.
9. Le edizioni del più famoso dei manuali demonologici, il *Malleus Maleficarum*, opera a cura dei domenicani tedeschi J. Sprenger e J. Institoris, si susseguirono numerose a partire dal 1487, arricchendosi via via di altri trattati su argomenti affini di teologi e giureconsulti, come il *De sortilegiis eorumque poenis* del fiorentino Paolo Grillando, la *Quaestio de strigibus* del domenicano Bartolomeo Spina, la *Quaestio de lamiis seu strigibus et earum delictis* del lombardo Ambrogio Vignate.
10. Per il commento del Gaetano alla q. 96 cfr. l'edizione cit. nella nota 12 dell'Introduzione.
11. «Triplex obiectio» in marg. A
12. Tommaso, *Summa th.*, I IIae, q. 99, art. 3; q. 103, art. 4; q. 101, art. 4.
13. Il rinvio al *Corpus iuris canonici* non sembra corretto.
14. Sap. 11, 21.
15. *Poesie*, 74, in *Op. lett.*, p. 155: «... e 'l caos immenso/la bella distinzione assorbirebbe».
16. Origene, *In Genesim*, hom. 2 («De fabrica arcae et eorum quae in ea sunt»), in PG 12, 161 ss.; *In Leviticum*, hom. 13 («De diebus festis, et lucerna, et candelabro et oleo ad lumen etc.»), ivi, 544 ss.; *In Num.*, hom. 1 e ss., ivi, 585 ss.
17. Riccardo di S. Vittore, *Nonnullae allegoriae tabernaculi foederis*, in PL 196, 191-202 e l'*Expositio difficultatum suborientium in expositione tabernaculi foederis*, ivi, 211 ss.; *De eruditione hominis interioris*, I, 29, ivi, 1327-1328.

18. Gregorio Magno, *Super Ezech.*, II, hom. 3 ss. in PL 76, 958 ss.; *In Evang.*, hom. 24, ivi, 1186; hom. 33, ivi, 1239.
19. Agostino, *Civ. Dei*, XI, 30-31 in PL 41, 343-45.
20. Gerolamo, *Commentaria in Isaiam*, in PL 24, 280 (cfr. anche *In Amos*, in PL 25, 1037; *In Aggeum*, ivi, 1400-01); *Comm. in Ezechielem*, in PL 25, 394-95.
21. Ambrogio, *Expositio Evang. secundum Lucam*, in PL 15, 1575, 1595, 1617, 1723-24; *De Noe et arca*, in PL 14, 378 ss.; 415.
22. Cfr. supra, nota 5. Cfr. *In II De gen. et corr.*, cap. X, lectio X, in *Opera omnia*, cit., vol. VII, pp. 613 (ma dalla lectio XVIII sul I libro il commento non è dell'Aquinate, bensì di un autore ignoto della scuola di Alberto Magno).
23. *Quaestio disputata de potentia*, q. 5, art. 8 (in *Opera omnia*, cit., vol. III, p. 228).
24. Il *De vita coelitus comparanda* in *Opera*, I, pp. 529-572 (una traduz. ital. con testo latino a fronte è stata edita a cura di A. Biondi e G. Pisani, Pordenone 1991): nella traduz. ital. cit. alla nota 11 dell'Introduzione, cfr. in particolare p. 303. Di Sinesio, cfr. *De insomniis*, in PL 66, 1285.
25. Ex. 25, 9 ss.
26. Giustino Martire, *Dialogi cum Triphone Iudaeo*, in PG 6, 566.
27. Per gli specifici riferimenti alla *Bibliotheca sancta* di Sisto da Siena, cfr. *infra* note 29-31.
28. Sap. 18, 24.
29. Sisto da Siena, *Bibliotheca sancta*, II, Lugduni 1575, p. 116 ss. Cfr. Tommaso, *Summa th.*, I IIae, q. 102, art. 5, ad 9. Iob 38, 33.
30. Sisto da Siena, *Bibliotheca sancta*, III, «De sciographica expositione», p. 184 s.
31. Ivi, «De physica expositione», III, pp. 163-64. Cfr. Tommaso, *Summa th.*, I IIae, q. 102, art. 4, ad 6.
32. Heb. 8, 5; 9, 23; 10, 1.
33. Zach. 3, 9.
34. Ps. 77, 49
35. Cfr. Mt. 15, 22 ss. e Lc. 13, 11 s., 16.
36. Sap. 18, 24-25.
37. Num. 16, 47-48.
38. Filone, *De opificio mundi*, in *Oeuvres*, cit., vol. I, ed. R. Arnaldez, Paris 1961, p. 200 ss.
39. Il riferimento non è al matematico e astronomo fiammingo Gemma Phrysius, bensì al figlio, il medico Cornelius Gemma (1535-1579), autore del qui ricordato *De arte cyclognomica*, Anversa 1569 e di un *De naturae divinis characterismis*, Anversa 1575.
40. Fabio Paolini, *Hebdomades, sive septem de septenario libri*, Venezia 1581, VII, cap. III, p. 374 ss. Cfr. sopra, Introduzione, nota 9.
41. Cfr. *supra*, note 5 e 10.
42. Agostino, *Civ. Dei*, V, 6 in PL 41, 146.
43. Cfr. Alberto Magno, *Speculum astronomiae*, a cura di S. Caroti, M. Pereira, S.

Zamponi, sotto la direzione di P. Zambelli, Pisa 1977 (e ora inserito, con traduzione inglese a fronte, nello studio di P. Zambelli, *The «Speculum astronomiae» and its Enigma*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1991), capp. XI e XVI.

44. I riferimenti astrali e astrologici sono assai frequenti nelle Epistole ficiniane. Sulle immagini, di particolare rilievo il passo della lettera del 20 agosto 1494 a Angelo Poliziano (*Epistolae*, l. XII in *Opera*, cit., vol. I, p. 958), dove, facendo riferimento al III libro del proprio *De vita*, Ficino afferma: «Neque despicio prorsus imagines illas, neque omnes respuo regulas, et si enim arbitror certam iis rationem nullam inesse, tamen ut studiosissimus humanae medicinae curator remedia non solum sapientibus certa, sed etiam multis probabilia sector...».

45. Ps.-Tommaso, *De fato*, art. 4 in *Opera omnia*, cit., vol. VII, p. 49.

46. Nell' *Historia naturalis*, l. XXVIII, cap. 28 Plinio si sofferma sul sandastro, pietra che si ritrova in India e nell'Arabia meridionale, caratterizzata da un fuoco all'interno circondato da gocce d'oro, disposte come le Pleiadi e le Iadi e perciò utilizzate dai Caldei nelle cerimonie magiche; nel cap. 48, parla dell'astrion, pietra simile al cristallo, nel cui centro brilla una stella che splende come la luna piena; nel capitolo successivo, è ricordato l'astrioten, pietra usata nelle arti magiche.

47. Cfr. gli opuscoli spuri attribuiti a Beda, come il *De planetarum et signorum ratione*, il *De signis coeli*, il *Pronostica temporum* in PL 90, 941, 945, 953.

48. G.B. Della Porta, *Magia naturalis*, VII, Napoli 1589, p. 127 s.

49. G. Gilbert, *De magnetis magneticisque corporibus et de magno magnete tellure Physilogia nova*, l. III, cap. 12, Londinii 1600, pp. 139 ss.

50. Cfr. la Praefatio degli *Astrologicorum libri*, in *Op. lat.*, II, p. 1097.

51. M. Delrio, *Disquisitiones magicae* l. I, c. IV, q. 1, Venezia 1606, p. 32.

52. Tommaso, *Opusc. 15* (*Responsio ad lectorem Vercellensem de art. 42*), art. 39 (in *Opera omnia*, ed. cit., vol. III, p. 642).

53. Ambrogio, *Hexaameron*, IV, 3 in PL 14, 192.

54. Sap. 17, 5.

55. Eccli. 43, 3.

56. Platone, *Timaeus*, 39b.

57. Ficino, *Consiglio contro la pestilenza*, cap. XXII, ed. cit., p. 72; *Epidemiarum Antidotus*, cap. XXIII, in *Opera*, I, pp. 634-35.

58. Cfr. *De siderali fato*, in *Op. lat.*, p. 1337.



NOTE · RASSEGNE · RECENSIONI · SCHEDE

## LA FIGURA E L'OPERA DI FRANCESCO PATRIZI DA CHERSO NELLA CRITICA PIÙ RECENTE

Negli ultimi anni gli studi sulla figura e sul pensiero di Francesco Patrizi si sono venuti ampliando ed arricchendo di contributi qualificati e di avveduti approfondimenti critici che hanno provveduto a riconsegnare l'opera del filosofo alla sua intrinseca complessità teorica, inserendola concretamente nello sviluppo della cultura tardo rinascimentale, di cui il Chersino fu senza dubbio una delle personalità centrali. L'immagine del filosofo platonico, avversario dichiarato di Aristotele e dei suoi seguaci, che lo stesso Patrizi aveva certamente contribuito ad accreditare, lo aveva costretto, per molto tempo, entro i confini angusti di un giudizio storiografico troppo sbrigativo. Questo giudizio, infatti, si limitava a riconoscergli doti di critico implacabile dell'edificio speculativo della filosofia peripatetica, attaccato e demolito con le armi affilate della filologia, che Patrizi aveva dimostrato di saper maneggiare con destrezza nella compilazione della sua opera più violentemente anti-aristotelica, le *Discussiones peripateticae*, pubblicate in edizione completa a Basilea nel 1581.

Giordano Bruno aveva provveduto, primo fra tutti i critici, a cucirgli addosso «abiti da pedante», con tutto il disprezzo nutrito dal Nolano per pedanti e imbrattacarte, ripagando della stessa moneta chi «non solo senza profitto alcuno, ma etiam con un grandissimo sprofitto», aveva «cucito e scucito Aristotele, e conferito con mill'altri greci autori, amici e nemici di quell' » (G. Bruno, *De la causa, principio e uno, Dialoghi italiani*, a cura di G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze 1985, pp. 260-261).

L'impostazione fortemente erudita del lavoro compiuto dal Chersino sul *corpus* aristotelico, così impietosamente messa in risalto da Bruno, fu a lungo avvertita come un limite, con disinvoltura esteso all'intera opera di Patrizi. Poco più di un secolo fa, nel 1872, Francesco Fiorentino continuava a riconoscere a Patrizi una indubbia abilità nel distruggere l'altrui filosofia, ma non altrettanta nel costruirne una propria. L'attenzione prestata alla *pars destruens* dell'opera del Chersino consentiva a Fiorentino di istituire un confronto con Telesio sul terreno della comune indagine filosofica, caratterizzata dall'insofferenza agli schemi della filosofia naturale di Aristotele e dalla ricerca di soluzioni nuove nettamente orientate verso il

recupero del patrimonio filosofico elaborato dalla filosofia presocratica e riutilizzato in funzione anti-aristotelica.

Un giudizio diverso riguardo alle *Discussiones* è stato espresso soltanto nel secondo dopoguerra da quei settori della critica che, interessati ad una più attenta interpretazione della filosofia del Rinascimento, hanno guardato a Patrizi come ad un pensatore che ha fornito un contributo positivo all'elaborazione di una nuova concezione dell'universo oltre che un apporto tra i più decisivi alla polemica contro l'aristotelismo scolastico.

In tal modo, proprio quell'«erudizione pedantesca» che agli occhi di Bruno appariva come l'aspetto deteriore dell'opera di Patrizi, è stata considerata dagli studiosi come l'elemento per cui un'opera come le *Discussiones peripateticae* poté costituire, nel tardo Rinascimento, «l'unica battaglia vinta dai banditori della nuova filosofia, contro il convenzionale aristotelismo delle scuole», come è stato affermato da Luigi Firpo in *Filosofia italiana e Controriforma*, II: *La condanna di Francesco Patrizi*, «Rivista di Filosofia», XLI (1950), pp. 159-173: 160.

È così che «gli studi sempre più approfonditi sulla crisi della tradizione aristotelica cinquecentesca e il ruolo che vi hanno svolto, insieme, la critica filologica e le suggestioni neoplatoniche ed ermetizzanti, tutt'altro che estranee allo stesso Bruno, inducono a rileggere con altro spirito e giudizio storico le *Discussiones*», secondo le indicazioni fornite da Cesare Vasoli in un suo recente contributo su *Bruno, Ramo e Patrizi*, «Nouvelles de la République des Lettres», XVI (1994), pp. 159-190. Vasoli ha inoltre dedicato alle *Discussiones* un recentissimo articolo dal titolo *La critica di Francesco Patrizi ai «principia» aristotelici*, pubblicato in «Rivista di storia della filosofia», LI (1996), pp. 713-787, in cui ritorna con ampiezza di riferimenti sul tema della critica patriziana ad Aristotele.

Per merito degli studi di Maria Muccillo, dedicati in particolare alle *Discussiones* e apparsi a distanza di qualche anno l'uno dall'altro, con il titolo *La storia della filosofia presocratica nelle «Discussiones peripateticae» di Francesco Patrizi da Cherso* apparso nel 1975 («La Cultura», XIII, pp. 48-105) e *La vita e le opere di Aristotele nelle «Discussiones peripateticae» di Francesco Patrizi da Cherso*, «Rinascimento», s.II, XXI (1981), pp. 53-119, è ora possibile leggere la ricostruzione della storia della filosofia, proposta da Patrizi, come un primo tentativo polemico di offrire un quadro delle origini del pensiero greco diverso da quello presentato da Aristotele. Come è stato ampiamente sottolineato anche nel recentissimo volume di Muccillo, *Platonismo, ermetismo e «prisca theologia». Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Olschki, Firenze 1996, che riunisce insieme ai suoi lavori patriziani anche quelli su Agostino Steuco e Annibale Rosselli, l'obiettivo polemico che Patrizi si prefigge è quello di minare i presupposti concettuali della filosofia aristotelica. Il filosofo, infatti, pone in rilievo, con una spietata disamina, le interne debolezze e le contraddizioni del sistema aristotelico, evidenziandone, soprattutto, la dipendenza dai temi e dalle questioni elaborate con efficacia e penetrazione filosofica nelle dottrine dei «philosophi qui ante

Platonem et Aristotelem scripserunt». Giustamente presentati come ricerche di storiografia filosofica rinascimentale, i saggi contenuti nel libro mettono in luce come Patrizi utilizzi la ricerca storiografica in funzione polemica, rivolgendosi ad essa come ad un ulteriore mezzo di argomentazione filosofica, contrapponendo l'originale *sapientia* greca al principio d'autorità che gli aristotelici avevano imposto.

Se alcuni fondamentali contributi di studiosi come Garin, Firpo, Gregory, Kristeller avevano già indubbiamente modificato lo stato delle conoscenze relative al filosofo platonico, possiamo far risalire agli anni Ottanta il vero e proprio mutamento di indirizzo degli studi su Patrizi che ha, soprattutto nell'ultimo decennio, riconquistato il ruolo che gli spettava nel panorama culturale del Rinascimento.

Nel 1987 Girardi Karsulin dedica un saggio alla filosofia di Patrizi dal titolo *The philosophical Thought of Franjo Petric*, Zagreb 1987; sugli aspetti teorici del pensiero del filosofo di Cherso si sofferma Karl Schuhmann, confrontando le riflessioni di Patrizi sul concetto di tempo con quelle di Telesio e di Gassendi: *Zur Entstehung des neuzeitlichen Zeitbegriffs: Telesio, Patrizi, Gassendi*, «Philosophia Naturalis», XXV (1988), pp. 37-64.

Ma soprattutto grazie agli studi di Cesare Vasoli, confluiti nel volume *Francesco Patrizi da Cherso*, Bulzoni, Roma 1989, possediamo ora analisi molto dettagliate sulle vicende culturali che riguardarono da vicino il filosofo e ne influenzarono gli atteggiamenti, e sulle fonti da cui Patrizi attinse molti dei motivi e delle riflessioni che sviluppò nelle sue opere. Marsilio Ficino, Francesco Giorgio, Gianfrancesco Pico, Giulio Camillo, di cui Patrizi curò nel 1560 il secondo volume delle opere, sono certamente gli autori che svolsero un ruolo decisivo nella formazione filosofica del filosofo platonico; ma notevole fu anche l'influenza che le opere di Machiavelli esercitarono sui dialoghi *Della Historia*, nonché sugli scritti militari, che appartengono all'ultimo periodo dell'attività di questo «platonico machiavellico».

Il saggio di Vasoli ricostruisce, inoltre, l'intricata vicenda biografica di cui Patrizi fu protagonista. Il filosofo, nato in una famiglia nella quale alcuni membri nutrivano simpatie per le dottrine della Riforma e per l'anabattismo, entrò in contatto con ambienti protestanti nel periodo tra il 1561 e il 1568 trascorso a Cipro, come governatore di alcuni villaggi, su incarico di Giorgio II Contarini. Una lettera scritta fra il 1562 e 1563, a cui Vasoli dedica un lungo commento, ci fornisce, infatti, un interessante documento sugli scambi che Patrizi intrattenne con un gruppo di studenti filoprotestanti, rivelandoci l'atteggiamento intellettuale del Chersino, che contrappose sempre le ragioni della filosofia alle dispute teologiche. Come leggiamo nella lettera, il filosofo afferma che se gli fosse consentito scegliere fra due errori egli preferirebbe «errar in filosofico Humore et nell'enchiridio di Epitteto, che mi possono far buono e contemplativo», piuttosto che «con lo Spirito Santo di Lutero, il quale non fa buono altrui, et conduce a disperation de la salute».



Studiando con attenzione monografica le maggiori opere del Chersino, ad esclusione della *Nova de universis philosophia*, Vasoli si sofferma ad analizzare l'intero arco della sua attività filosofica, dalla giovanile *Città felice* alle tarde opere militari, attraverso i dialoghi *Della Historia* e quelli *Della Retorica*, che con la loro straordinaria efficacia letteraria, ne costituiscono una tappa fondamentale.

Nel capitolo dedicato a Patrizi nei suoi *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, pubblicato nel 1964, Paul Oscar Kristeller sottolineava come non fosse stato, fino ad allora, adeguatamente messo a fuoco il blocco delle opere del filosofo che studiano la poetica, la retorica e l'arte storica. A distanza di trent'anni da quella affermazione oggi è a disposizione dello studioso una fitta messe di elementi specifici e contestuali che permettono di riconoscere la grande importanza dei temi trattati dal Chersino nella sua produzione in volgare.

Dopo l'edizione integrale della *Poetica* in tre volumi, che risale al 1969 e che costituisce uno strumento di lavoro indispensabile per chiunque si voglia occupare del dibattito tardo rinascimentale sulla poesia, nel 1975 Danilo Aguzzi Barbagli ha edito presso l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento anche le lettere e gli opuscoli inediti.

La pubblicazione delle *Deche* inedite della *Poetica* (Patrizi aveva infatti pubblicato solo le prime due *Deche*, la *Deca istoriale* e la *Deca disputata*, a Ferrara, nel 1586) ha stimolato la puntuale ricostruzione dell'attività letteraria del filosofo ad opera di Lina Bolzoni, il cui studio sull'opera di Patrizi dal titolo *L'universo dei poemi possibili*, Bulzoni, Roma 1980, punto di riferimento essenziale nella bibliografia del Chersino, ha consentito di cogliere la natura del progetto patriziano di una nuova «scienza» della poesia e di evidenziare gli elementi essenziali che caratterizzano la posizione di Patrizi, interessato a fornire, con la sua opera, non solo un modello di composizione di tutti i poemi possibili, ma soprattutto una conoscenza più autentica delle strutture universali del linguaggio.

Dall'ambiente della veneziana Accademia della Fama, come suggerito da Bolzoni, poté venire a Patrizi lo stimolo a fondare una teoria della retorica e della poesia che avesse lo stesso rigore e il valore scientifico delle matematiche, in netta contrapposizione con la teoria classicistica e aristotelica dell'*imitatio*. Gli attacchi alle dottrine aristoteliche, sferrati con durezza dal filosofo, vanno pertanto di pari passo all'elaborazione di un'originale interpretazione della «scienza del linguaggio». Dall'insufficienza del linguaggio filosofico tradizionale, che non riesce ad esprimere le più alte verità metafisiche, nasce l'esigenza – che rimane una costante della ricerca filosofica condotta da Patrizi – di elaborare un nuovo metodo.

Come affermato da Patrizi in apertura del primo dialogo *Della Retorica*, che possiamo leggere nella ristampa anastatica curata da Anna Laura Pupiafito Bleuel nel 1994, tutte le cose favellano e soprattutto «oprano meravigliosi effetti, e il lor parlare è più efficace del nostro non errando mai le opre loro»; «parla, adunque, Dio e parlan tutte le sue creature». Certa-

mente se l'uomo avesse la possibilità di intendere pienamente tutti i «verbi» e i «parlari», la sua sapienza sarebbe divina, perché i suoni, i movimenti, e le qualità dei corpi sono «parole e verbi significanti, quanto è in lor natura», ed essi sono nei corpi «aperti e chiari».

Il nostro linguaggio, invece, erra e si confonde, «non facendo veruna opra soda, ma vane tutte e di nebbia, qual è egli». All'unico linguaggio originario e divino, è, infatti, subentrata con il decadere dell'umanità, una pluralità di linguaggi umani, divini, naturali: all'omogeneità e all'armoniosa intesa tra i vari elementi dell'unica realtà è succeduta la frantumazione caotica e la dispersione linguistica. La possibilità che, dopo il declino dell'età dell'oro, sia rimasto qualche ricordo della sapienza divina un tempo posseduta, risiede tutta nel tentativo di recuperare l'esercizio di quel linguaggio naturale che è andato degenerandosi e poi perdendosi. Ad esso si è sostituita l'eloquenza, una struttura della parola in stretta relazione con un modello sociale, un linguaggio che diserta il soggetto che parla, interamente coinvolto nella funzione strumentale e nei suoi fini esteriori, un linguaggio senza soggetto. Da queste critiche alla cultura cortigiana, molto frequenti nei dialoghi, emerge l'immagine di un uomo di cultura profondamente partecipe delle grandi crisi dottrinali e religiose del suo tempo, intento ad un sottile lavoro di erosione del sapere costituito, e impegnato, sempre, in un'aspra e difficile polemica contro le tradizioni e le forme di cultura passivamente accettate.

Al centro della sua esperienza culturale sta la consapevolezza di vivere in un'epoca di crisi radicale della civiltà e di decadenza dell'umanità; la sua visione storico-politica, muovendosi tra reinterpretazione dell'eredità umanistica e dissenso, manifesta un interesse costante verso la prospettiva di un rinnovamento civile ed istituzionale. Nel periodo della composizione dei dialoghi la problematica etica e quella linguistica si presentano come nodi teorici cruciali, strettamente congiunti allo sviluppo complessivo della sua filosofia.

La centralità della dimensione etica nella riflessione del Chersino è stata evidenziata nello studio che chi scrive ha dedicato ai dialoghi patriziani (*Gli alunni di Crono. Mito linguaggio e storia in Francesco Patrizi da Cherso*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 1992). La conoscenza della storia e lo studio della filosofia, unica via di accesso alla «cognitione del vero», congiungendosi, infatti, realizzano un sapere, sintesi di esperienza e ragione, che può soddisfare l'esigenza etica che muove le azioni degli uomini. Il modello di sapere proposto da Patrizi, che suggerisce un confronto con l'idea vichiana di storia come l'insieme di storia e filosofia dell'umanità, assegna un ruolo attivo ai filosofi, ribaltando l'immagine tradizionale del filosofo che, perso in un mondo di idee incomunicabili, 'straniato', vive appartandosi dal resto della comunità. Quella di Patrizi si configura soprattutto come una risposta al frazionamento della cultura sostenuto, tra gli altri, da Sperone Speroni, il quale nei *Dialoghi* aveva proposto l'identità di storia e retorica come unica forma di sapere concessa all'uomo, allonta-

nando l'ansia di assoluto della filosofia che, sempre alla ricerca «del vero della natura e di Dio, in se stesso», aspira all'obiettività investigando le cause.

Nei dialoghi sulla storia Patrizi sferra il suo attacco al dogma umanistico della inscindibilità di storia e retorica, a quella pretesa di controllo del sapere che la retorica aveva cercato di realizzare. La struttura stessa del dialogo inteso alla maniera socratica è rivolta alla verifica dello pseudo-sapere: l'insinuazione del dubbio, l'osservazione solo in apparenza ingenua, e l'interrogazione tesa a confutare, sono usati in funzione demolitoria di opinioni errate o accettate supinamente. In tal modo l'arte della confutazione si avvicina all'arte di purificare l'anima dalle opinioni che sono di impedimento alla conoscenza e quindi alla vera arte socratica. Con questo metodo Patrizi mira a rovesciare molti dei luoghi comuni tradizionalmente accettati intorno alla storia, ragionando e argomentando di tutte le cose che «appartengono alla historia, allo scriverla e all'osservarla».

Come è stato messo in rilievo da Vasoli, ritroviamo nei dialoghi l'influenza di molti dei temi proposti da Ramo nelle *Aristotelicae animadversiones*, una delle opere ramiste che più ha influenzato la cultura filosofica della seconda metà del Cinquecento. Uno degli argomenti più significativi riguarda proprio l'opposizione tra i dialettici che perseguono la ricerca della verità e gli altri che, al contrario, si limitano a seguire l'autorità, evitando l'esercizio di questa difficile arte. Come nelle *Scholae dialecticae* di Ramo, il Chersino oppone il fascino della dialettica socratica, espressa nei dialoghi platonici, al metodo sterile dei *magistri* e all'autorità sviante di Aristotele. La dialettica, infatti, non può essere studiata nei libri di un filosofo, ma essa vive nella natura dello spirito umano e Patrizi insiste soprattutto sul rapporto che si deve instaurare tra dialettica ed ordine naturale delle cose. Se dunque il metodo prescelto da Patrizi è quello del dialogo socratico, gli esiti della discussione offrono all'interprete non pochi elementi di riflessione. Come è stato sottolineato in un recentissimo contributo di Maria Muccillo, che fornisce una nuova lettura dei dialoghi *Della Historia* (Francesco Patrizi: *dalla storia alla natura*, in *Natura e Storia. Saggi di filosofia*, a cura di G. Coccoli e C. Marrone, Edizioni Sestante, Ascoli Piceno 1996, pp.21-51), Patrizi argina il relativismo di alcune sue considerazioni, che potevano richiamare una concezione pirronista della storia, ancorando i problemi relativi alla storia alla conoscenza della natura, intesa come stabile fondamento, in grado di dare certezza e ordine anche a questa disciplina. Lo storico, procedendo ad una revisione delle sue categorie logiche, deve partire dalla realtà oggettiva, dalla «contemplazione della natura» che gli fornisce gli strumenti necessari ad inquadrare gli eventi umani che, come quelli naturali, ad esempio, sono soggetti alla legge necessaria che comporta cinque momenti fondamentali: il principio, l'accrescimento, lo stato, la declinazione e la morte.

Patrizi si inserisce dunque, a buon diritto, in quella corrente di pensiero che si fa sostenitrice della necessità di una revisione critica della logica ari-

stotelica e della ricerca di un nuovo metodo che conferisse certezza alla conoscenza filosofica. A suo giudizio la vera ragione del contrasto tra Platone ed Aristotele e della inconciliabilità delle loro posizioni filosofiche risiede proprio nella diversità degli esiti metodologici a cui i due pensatori approdarono nell'elaborazione delle loro opere. La «definizione» platonica, strettamente connessa al procedimento della divisione, è giudicata da Patrizi uno strumento incomparabilmente più idoneo ed efficace per la ricerca della verità dell'aristotelica dimostrazione sillogistica, inadeguata a cogliere la vera essenza delle cose.

Convinto della superiorità della dottrina platonica della scienza, Patrizi orienta la sua ricerca verso lo studio delle « cose necessarie ed universali», e di un metodo certo e sicuro capace di condurre alla scienza dell'essenza di ciascuna cosa. La sua opera si può leggere, pertanto, come il tentativo di elaborare una concezione filosofica che potesse avere tutte le caratteristiche di un rigoroso procedimento assiomatico e deduttivo, secondo il modello delle scienze matematiche, di cui Platone aveva riconosciuto la validità. Su queste basi si instaura il suo profondo interesse per la matematica, considerata scienza dell'ordine e delle regole.

Alla riflessione intorno alla matematica e al metodo scientifico è dedicato il contributo di Muccillo, *Il problema del metodo scientifico e la concezione della matematica in Francesco Patrizi*, in *Verum et Factum. Beiträge zur Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance zum 60 Geburtstag von Stephan Otto*, a cura di T. Albertini, Peter Lang, Frankfurt am Main 1993, pp. 463-476, che rinviene nel problema metodologico uno degli elementi caratteristici dell'evoluzione del pensiero patriziano.

La ricerca di un «ordine», infatti, già avvertita nella giovanile *Città felice*, si caratterizza, nelle *Discussiones peripateticae*, come una specifica ricerca sul problema della scienza, che prende l'avvio dal confronto delle posizioni platoniche ed aristoteliche. Secondo Patrizi – come è sottolineato nell'articolo di Muccillo – «gli enti oggetto della contemplazione matematica non si conquistano per via di astrazione, ma godono di una condizione di indipendenza e di precedenza rispetto alla realtà fisica», dove è chiaro il riferimento polemico alle convinzioni espresse da Aristotele.

Il filosofo di Cherso non si limitò a contrastare le posizioni aristoteliche, ma approfondì i suoi interessi matematici, muovendosi in più direzioni. Studiò, infatti, con grande interesse la numerologia – considerata una sorta di linguaggio misterico – e ad essa dedicò il *De numerorum mysteriis*, ancora inedito, che si conserva manoscritto nella Biblioteca Ambrosiana di Milano. È interessante notare che anche in quest'opera Patrizi collega la nascita dell'aritmetica e della geometria all'inadeguatezza del linguaggio umano, incapace di esprimere le più alte realtà metafisiche, e considera la matematica come l'unica vera scienza accessibile all'uomo. Egli fu inoltre un cultore di studi matematici, non ignaro delle discussioni veneziane e patavine intorno alla *quaestio de certitudine mathematicarum*, e al valore della dimostrazione geometrica. Nel 1587 pubblicò *Della nuova geometria libri*

XV, e la scelta di dedicare quest'opera a Carlo Emanuele Duca di Savoia non fu certamente fortuita. Alla corte dei Savoia, infatti, viveva ed operava l'illustre matematico Giovan Battista Benedetti, autore, molto ammirato dal Chersino, del *Diversarum speculationum mathematicorum liber*, edito a Torino nel 1574. Da alcuni anni Patrizi era in contatto epistolare con Benedetti, al quale inviava, a mano a mano che si stampavano, i fogli *Della nuova geometria*. Nell'illustrare la novità della sua opera, il filosofo lega la scoperta della tanto ricercata « via regia » alla geometria, alla possibilità di provare, per mezzo di « potissime dimostrazioni, brevi e con ordine concatenate », le definizioni degli enti geometrici che Euclide aveva solo postulato. Promuovendo un superamento della scienza euclidea, Patrizi illustra in quest'opera il vero metodo scientifico che avrebbe dovuto condurre alla dimostrazione completa di tutti i suoi elementi. La novità della sua proposta consiste nel riconsiderare la geometria alla luce del concetto di spazio, nel quale i principi della geometria trovano il loro fondamento: essi hanno realmente validità solo in quanto si riferiscono allo spazio che precede tutte le determinazioni empiriche particolari. Il punto, la linea, la superficie, i corpi non sono che « affezioni » dello spazio. Il concetto di estensione su cui si fonda la geometria, infatti, non è ricavato per via di astrazione dai singoli oggetti materiali, ma costituisce la condizione necessaria per considerare tutti gli oggetti particolari. « Poiché lo spazio è la prima di tutte le realtà naturali, è evidente che la scienza sia del continuo che del discreto è al di là della materia », e per questo lo studio della matematica dovrà precedere per Patrizi la scienza della natura.

Nello stesso anno della pubblicazione del *Della nuova geometria* il filosofo diede alle stampe anche i *De rerum natura libri II Priores. Alter de Spacio Physico, Alter de Spacio Mathematico*, che confluiranno, poi, senza modifiche sostanziali, nei libri cosmologici della *Pancosmia*, quarta parte della *Nova de universis philosophia*, con il significativo titolo *De physici, ac mathematici spacii affectionibus*. I due libri *De spacio physico et mathematico* sono stati recentemente tradotti in francese da Hélène Védrine (Vrin, Paris 1996). La studiosa, in una lunga ed articolata introduzione, inserisce le riflessioni patriziane sullo spazio nello sfondo dell'ampio dibattito culturale che dal 1450 circa al 1600 coinvolse non solo i filosofi (ed in particolare i platonici), ma soprattutto gli artisti e gli architetti, conducendo, non senza contraddizioni, al superamento dei principi della cosmologia aristotelica e alla formulazione di una nuova concezione dell'universo. Il problema dello spazio acquista dunque un ruolo centrale nella speculazione patriziana negli anni che precedono la composizione della *Nova de universis philosophia*, che fu pubblicata nel 1591. In questo stesso periodo il filosofo approfondisce la sua conoscenza del pensiero neoplatonico, nel quale rinveniva una base teorica idonea allo sviluppo di una concezione matematica e scientifica della realtà.

L'influsso della lettura degli autori neoplatonici, già avviata negli anni giovanili, è il tema conduttore della ricostruzione, in chiave teorica, del

pensiero di Patrizi ad opera di Thomas Leinkauf con il titolo *Il neoplatonismo di Francesco Patrizi come presupposto della sua critica ad Aristotele*, La Nuova Italia, Firenze 1990. Il saggio, che ripropone il testo di una relazione letta a Dubrovnik nel 1987 in occasione del convegno *La tradizione aristotelica alle soglie dell'età moderna*, insieme al contenuto modificato di una conferenza su *Francesco Patrizi e il tardo neoplatonismo di Proclo e Damascio* tenuta lo stesso anno a Catania, si sofferma soprattutto sulla *Nova de universis philosophia*, dove rinviene, in special modo nella dottrina dei principi della *Panarchia*, la presenza di modelli gerarchici tardo neo-platonici, acquisiti attraverso la lettura di Damascio. Patrizi fu tra i primi, infatti, nel Rinascimento, a conoscere e ad utilizzare l'opera di Damascio: nella lista dei manoscritti da lui posseduti, conservata all'Escorial, è presente anche un esemplare del *De rerum principiis*. Damascio è, con Proclo, il più citato dei grandi commentatori platonici. Anche per l'opera di Proclo, che Patrizi considera «*Mathematicus et Platonicus, hoc est divinus philosophus... maximus.*», il filosofo manifestò un interesse particolare traducendo in latino nel 1583 gli *Elementa theologica* e gli *Elementa physica*. Nel confronto effettuato da Leinkauf gran parte dei principi cosmologici presenti nella *Nova de universis* risulterebbero ripresi da proposizioni presenti nella *Elementatio theologica* di Proclo, oppure ne deriverebbero in combinazione con le tesi di Plotino e dello stesso Damascio.

L'impianto neoplatonico della metafisica della *Nova de universis philosophia*, costruita in corrispondenza anche terminologica con i testi di Plotino, di Proclo, di Giamblico, nonché con i testi ermetici e gli *oracula chaldaica*, è ampiamente sottolineato in un contributo che Vasoli dedica alla *Panarchia*, *L'ordine del mondo nella «Nova de universis philosophia» di Francesco Patrizi*, in *Renaissance Diskursstrukturen und epistemologische Voraussetzungen*, hrsg. von K. W. Hempfer, F. Steiner Verlag, Stuttgart 1993, pp. 147-157. In queste pagine l'autore si sofferma in maniera specifica ad analizzare la particolare versione che Patrizi fornisce della dottrina trinitaria. Il processo ternario descritto dal filosofo nella *Nova* si fonda, infatti, innanzitutto sui testi ermetici e zoroastriani, dal momento che egli si dice convinto «che solo questa dottrina caldea ed egizia può permettere di far fronte alle obiezioni dei Giudei, dei Mussulmani, degli Antitrinitari, e dei filosofi empi».

Fedele alla sua ispirazione neoplatonica ed ermetica, Patrizi non cambiò mai le sue posizioni dottrinali neanche durante le alterne vicende che accompagnarono il processo di revisione a cui fu sottoposta la *Nova de universis philosophia*. Già nel novembre del 1591, subito dopo la pubblicazione dell'opera, Patrizi fu chiamato a rispondere alle accuse mossegli dal teologo domenicano Pedro de Saragoza, «socius» del Maestro del Sacro Palazzo, contenute in una censura, di cui non possediamo il testo, ma che Patrizi descrive come «*verbis brevem sed rebus longe acerrimam*». Prese l'avvio così un lungo e travagliato procedimento inquisitoriale.

La prima convocazione ufficiale di Patrizi di fronte alla Congregazione dell'Indice risale al 7 novembre 1592 e il procedimento censorio contro la

*Nova* si concluse poco meno di due anni dopo, il 2 luglio 1594, con la condanna senza appello del testo («quod liber omnino prohibetur»), resa più mite nell'*Indice* del 1596, con la formula «donec corrigatur».

Per difendersi dalle accuse ed evitare la pubblicazione della sua opera nell'*Indice* atteso per il 1593, il filosofo aveva scritto l'*Emendatio in libros suos novae philosophiae*, in cui accettava di cancellare le dediche ai vari cardinali e al Pontefice presenti nella sua opera, e tentava di giustificare le proposizioni incriminate, rimettendosi al giudizio definitivo dei prelati («attamen delebo si iubetis»). A questo scritto seguirono l'*Apologia ad censuram* e le *Declarationes in quaedam suae philosophiae loca obscuriora*, ma le speranze nutrite da Patrizi di poter convincere gli accusatori risultarono vane, così come inutili si rivelarono i tentativi di abbreviare il più possibile i tempi del processo. Anche nelle opere scritte per giustificare i principi ispiratori della sua concezione filosofica, Patrizi riafferma l'avversione nei confronti dell'aristotelismo, responsabile dell'origine e della diffusione di «multa dogmata fidei contraria», e ripone la sua fiducia ancora una volta in quella «pia philosophia», fondata su «veris rationibus et vetustissimorum sapientium auctoritatibus». Egli dunque riproponeva sostanzialmente immutato il suo progetto di riforma fondato sul recupero del patrimonio di verità contenuto nella tradizione platonica ermetica e caldea, che, per la sua consonanza con il Cristianesimo, avrebbe consentito di convertire gli eretici e quanti rimanevano fuori dal Cristianesimo, con la forza persuasiva dell'evidenza.

Negli anni che vanno approssimativamente dal 1593 al 1596, e che coincidono con le fasi salienti del processo, Patrizi riscrisse intere parti della sua opera, intervenendo con chiarimenti e modifiche su alcuni libri della *Pampsychia* e della *Panaugia*, con l'intento di presentare un'edizione emendata della *Nova de universis philosophia*.

Questo gruppo di testi, conservati nel ms. Palat. 665 della Biblioteca Palatina di Parma, sono stati pubblicati a cura di Anna Laura Puliafito Bleuel, che aveva già dedicato allo studio della *Nova* due contributi: *Per uno studio della «Nova de Universis Philosophia» di Francesco Patrizi da Cherso: note alla «Panaugia»*, «Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere la «Colombaria»», LII (1987), pp. 160-189 e «*Principio primo*» e «*principi principati*» nella «*Nova de universis Philosophia*» di Francesco Patrizi, «Giornale critico della filosofia italiana», LXVII-LXIX (1988), pp. 154-201.

Il volume che raccoglie anche i due libri *Primae Philosophiae*, con il titolo «*Nova de universis philosophia*». *Materiali per un'edizione emendata*, Olschki, Firenze 1993, costituisce un importante documento per conoscere dall'interno il processo di revisione a cui l'autore sottopose la sua opera. Patrizi – come è confermato dai persistenti riferimenti neoplatonici ed ermetici – non abbandonò mai le sue posizioni dottrinali, dedicandosi piuttosto, negli ultimi anni della sua attività, ad una risistemazione filosofica dei temi presenti nella *Nova*.

## TOMMASO CAMPANELLA ANTI-SPAGNOLO IN UN DISPACCIO DI FRANCESCO NICCOLINI

Numerosi sono oramai i documenti che attestano, nel pensiero politico di Tommaso Campanella, il progressivo abbandono del suo «antico e, almeno in parte, opportunistico filo-ispianismo»<sup>1</sup> e l'interesse e l'apprezzamento crescenti che egli maturò per gli affari di Francia. A cominciare dalla perduta *Oratio pro Rupella recepta* del 1628, testo di una pubblica allocuzione recitata da altri per celebrare la vittoria cattolica sui riformati; alle «più strette e in vari modi attestate» relazioni con Jean de Brassac, ambasciatore a Roma del re cristianissimo dal 1630 al 1632<sup>2</sup>; fino al *Dialogo politico tra un veneziano, spagnolo e francese*, composto tra l'ottobre e il novembre del 1632 e vero manifesto del suo maturo filo-francesismo<sup>3</sup>.

Una ulteriore testimonianza in tal senso viene dal pur breve documento che presentiamo qui di seguito. Il brano costituisce uno stralcio del dispaccio che Francesco Niccolini, ambasciatore del Gran Duca di Toscana presso la corte pontificia, indirizzava il 3 luglio 1632 ad Andrea Cioli, primo segretario di Stato di Ferdinando II<sup>4</sup>. Residente presso la corte papale fin dal 1621, il Niccolini era un osservatore attento ed un abile interprete di quegli orientamenti politici 'ufficiosi' che in curia si celavano dietro le voci di corte e l'intricata simbologia del cerimoniale<sup>5</sup>. In particolare, la politica estera perseguita dal Gran Ducato di Toscana dava al Niccolini libero accesso agli ambienti romani vicini all'Ambasciata di Spagna. Da

1. Amabile, *Castelli*, I, p. 391.

2. Ivi, p. 393. Come è noto, proprio a richiesta del Brassac Campanella nel 1628 aveva composto il commento al nono capitolo dell'*Epistola ai Romani* ed a lui dedicava il suo *De praedestinatione*, pubblicato nel 1646.

3. Sul *Discorso* si veda, ora, G. Ernst, *La critica della Spagna nell'ultimo Campanella*, in *Colloquium Philosophicum*, Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Roma Tre, I, Olschki, Firenze 1996, in particolare le pp. 47-51e in generale, per i rapporti di Campanella con ambienti francesi, M.-P. Lerner, *Tommaso Campanella en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Bibliopolis, Napoli 1995.

4. Per la figura del Cioli si veda P. Malanima, *Andrea Cioli*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXV, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1981, pp. 666-669.

5. Francesco Niccolini fu residente presso la corte pontificia dal 1621 al 1644: cfr. M. Del Piazzo, *Gli ambasciatori toscani del Principato (1537-1735)*, «Notizie storiche degli Archivi di Stato», XII (gennaio-dicembre 1952), nn. 1-3, p. 61). Lasciato l'abito ecclesiastico di Referendario della Segnatura, egli subentrò al padre nella carica di ambasciatore. Tornato a Firenze, venne nominato Maestro di Camera di Vittoria della Rovere Gran Duchessa di Toscana, incarico che esercitò fino alla morte (E. Gamurrini, *Istoria genealogica delle famiglie nobili toscane et umbre*, I, Onofri, Firenze 1668, rist. anast. Forni, Bologna 1972, p. 522).



quel luogo, come è noto, nella primavera-estate del 1632 proveniva la più seria minaccia alla stabilità politica del pontificato barberiniano, costruita su di una azione diplomatica che, dietro una neutralità formale, dissimulava una decisa azione diretta all'indebolimento del fronte ispano-asburgico<sup>6</sup>. L'8 marzo di quell'anno, infatti, quando già l'esercito protestante di Gustavo Adolfo di Svezia minacciava i beni ereditari della famiglia imperiale, il cardinal Gasparo Borgia durante una seduta del concistoro aveva inoltrato ad Urbano VIII una protesta formale contro la reticenza dimostrata dal Sacro Soglio nell'accordare alla Spagna e all'Impero i richiesti aiuti in denaro e nel richiamare tutti i principi e popoli cattolici «a difendere con tutte le forze... la causa della religione»<sup>7</sup>.

Nei mesi successivi alla protesta, il risentimento personale del papa, esacerbato dalla baldanza del Borgia e dal fermo appoggio che Filippo IV accordò all'operato del suo ministro, degenerò in uno stato di malinconia e di terrore. Del vuoto di potere che ne seguì ebbe ad approfittare il cardinal nipote, il quale, come notavano i bene informati, «raccordandosi ch'a lui toccherà di restare doppio il Papa e di rendere conto delle ingiurie che le corone pretenderanno havere ricevuto da Nostro Signore» usava «tutto il suo ingegno per raserenare l'animo di Sua Santità e per frenare quelli impeti che nascono dalle prime impressioni»<sup>8</sup>.

La lettera del Niccolini, dunque, completa l'informazione, riferendo come, a tale scopo, venisse precluso l'accesso alla camera del papa a chiunque fosse di provati sentimenti antispagnoli. Primo fra tutti Tommaso Campanella, il quale, evidentemente, nel luglio del 1632 era già indubitabilmente conosciuto per tale.

FEDERICA FAVINO

6. Per una sintesi della moderna letteratura sull'argomento si leggano: A. Kraus, *Die auswärtige Politik Urbans VIII. Grundzüge und Wendepunkte*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, IV, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1964, pp. 407-426 e G. Lutz, *Rom und Europa während des Pontifikats Urbans VIII*, in *Rom in der Neuzeit. Politische, Kirchliche und Kulturelle Aspekte*, hg. R. Elze, H. Schmidinger, H. Schulte Nordholt, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien-Rom 1976, in particolare le pp. 84-93.

7. Sull'episodio si veda: F. Gregorovius, *Urbano VIII e la sua opposizione alla Spagna e all'Imperatore. Episodio della Guerra dei Trent'anni*, Romagna & Co., Roma 1911, pp. 53 e ss.; A. Leman, *Urbain VIII et la rivalité de la France et de la maison d'Autriche de 1631 à 1635*, Giard, Lille - Champion, Paris 1920, pp. 133-36; L. von Pastor, *Storia dei Papi*, XIII, Desclée & Co., Città del Vaticano 1931, pp. 441 e ss.

8. Avviso di A. Tresoli a Giulio Mazzarino, di Roma, li 6 giugno 1632 (Paris, Archives du Ministère des Affaires Etrangères, *Correspondence Politique - Rome*, vol. 46, c. 34r).

... Stimano poi li spagnoli, per quanto ritraggo, che il papa continui con la solita poca dispositione verso di loro, con tutti i parenti eccetto che // il S.r Card.le Barberino<sup>9</sup>, che mostra d'inclinar verso le cose loro e di favorirle e di disgustarsi dall'altro canto di chi somministra al papa concetti contro il loro servitio. Et essendo uno di questi particolarmente il P. Campanella, ha ordinato alla camera del papa d'impedirli l'audienza. Par bene a medesimi Spagnoli di dover dubitare dell'animo del S.r Card.le Antonio<sup>10</sup>, il quale stimano di concetti franzesi, e tengono che il marchese Malatesta suo familiare e confidente lo mantenga in questa dispositione e li serva di mezzano con il S.r Ambasciatore di Francia. Havendo poi il S.r Card.le S. Onofrio sicuramente per lor contrario<sup>11</sup>.

9. Francesco Barberini (1597-1679), figlio di Carlo Barberini e Costanza Magalotti. Nel 1623, appena conseguita la laurea *in utroque iure*, fu chiamato a Roma da Urbano VIII, suo zio paterno, il quale il 2 ottobre lo nominò, tra i primi, cardinale diacono, affidandogli le funzioni di cardinal nepote. A queste si aggiunsero, negli anni, una gran messe di cariche, tra le quali quella di bibliotecario della Vaticana (1627-1636) e di vicescancelliere, onoreficenza della quale veniva insignito nel 1632. Dal 1628 egli aveva assunto la responsabilità, formalmente incontrastata, della politica estera pontificia (Per un profilo della sua attività di politico e di mecenate delle arti, si veda A. Merola, *Francesco Barberini*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., VI, 1964, pp. 172-176).

10. Antonio Barberini *junior* (1607-1671), fratello minore di Francesco. Riservato *in pectore* fin dal 1627, egli ottenne la nomina di cardinale solo l'anno successivo, a causa delle resistenze del fratello, che temeva una sua ingerenza nella politica della curia romana. Fino al 1638, infatti, la sua attività si risolse prevalentemente nelle legazioni e nella partecipazione alle diverse congregazioni cardinalizie delle quali era membro. Nei medesimi anni, d'altro canto, il Barberini andò sempre più precisando il suo favore per la politica francese, fino ad ottenere, nel 1637, la carica di coprotettore degli affari di quella corona presso la corte papale (A. Merola, *Antonio Barberini*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., VI, 1964, pp. 166-170).

11. Archivio di Stato di Firenze, *Mediceo del Principato*, filza 3352, c. 10r. Antonio Barberini *senior* (1569-1646), fratello minore di Maffeo. Egli era guardiano del convento dei cappuccini di S. Gimignano a Firenze quando il fratello, divenuto pontefice, gli impose di trasferirsi a Roma. Qui, il 7 ottobre 1624, venne creato cardinale con il titolo di S. Onofrio. Vescovo residente di Senigallia tra il 1624 e il 1629, egli fu membrro di diverse congregazioni cardinalizie, prefetto della Penitenzieria, cardinale provicario e cardinale bibliotecario, ma non svolse un'azione rilevante nella vita politica del pontificato (A. Merola, *Antonio Barberini*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., pp. 165-166).

SEMINARI E GIORNATE DI STUDI (1997)  
SU BRUNO E CAMPANELLA

Il 21 marzo 1997 si è tenuto a Firenze, presso palazzo Strozzi – sede dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento –, un seminario di studi dedicato a Giordano Bruno e intitolato: *Tra ermetismo e rivoluzione scientifica*. Filo conduttore delle due relazioni, tenute da Eugenio Canone e Saverio Ricci, è stato il tentativo di recuperare nella sua integrità un autore che, fin dall'inizio, si distingue per la sua capacità di fondere e plasmare in forme nuove elementi appartenenti a tradizioni diverse ed eterogenee. È questo lo sfondo teorico entro cui si sviluppa il denso intervento di Eugenio Canone. Muovendo dall'analisi dei complessi rapporti che Bruno intreccia con gli intellettuali del suo tempo, lo studioso mostra infatti come eventi destinati a segnare drammaticamente l'esperienza filosofica e biografica del Nolano – dalla brusca interruzione delle lezioni oxoniensi fino alla denuncia presentata agli inquisitori veneti – si svolgano sotto il segno di una incomprensione insanabile. Per i dottori di Oxford, la 'nolana filosofia' si risolve tutta nella difesa pertinace del copernicanesimo e nel rifiuto di ogni visione finita dell'universo; non diversamente, la testimonianza di Moenigo deforma i tratti del filosofo, delineando l'immagine di un Bruno virulentemente anticristiano, chiuso nell'ostinato rifiuto di comunicare all'al-lievo i segreti della sua tecnica di memoria. Una incomunicabilità radicale, destinata ad acuirsi dopo la fine tragica del Nolano: al termine di una riflessione che tocca momenti rilevanti della fortuna di Bruno, lo studioso auspica pertanto una ricerca che superi vecchi schematismi, chiarendo, prima di tutto, i rapporti tra il filosofo e le sue fonti, e soprattutto evidenziando la presenza di un nucleo teorico originario attorno al quale confluiscono – volta per volta – dottrine dissimili. A conferma di ciò, Canone si sofferma su alcuni temi-cardine della riflessione bruniana – quali i concetti di 'causa' e di 'sostanza' – per sottolineare la continuità di una ricerca filosofica portata avanti, sia pur con toni mutati, in opere fondamentali come il *De la causa* o la *Summa terminorum metaphysicorum*. Attraverso l'analisi delle varie definizioni di causa e di sostanza, Bruno avvia infatti un confronto serrato con tutta la tradizione filosofica, mettendo alla prova il linguaggio della fisica e della metafisica classica e medievale. Il travaglio intellettuale del Nolano va dunque letto alla luce di un dialogo mai interrotto con il sapere tradizionale, un dialogo che spinge l'autore a riprendere ed inserire in un contesto teorico originale suggestioni provenienti da ambiti culturali diversi, quali il copernicanesimo e l'ermetismo.

Ogni discussione sull'ermetismo di Bruno deve senza dubbio misurarsi con l'interpretazione ormai classica di Frances A. Yates, i cui studi hanno portato all'attenzione dei critici i forti legami che congiungono la speculazione di Bruno a una corrente culturale ritenuta marginale rispetto al costi-

tuirsi della modernità. Ma, a sua volta, lo studio delle opere che la Yates dedica al filosofo nolano rappresenta forse una prospettiva assai stimolante per cogliere il fermento culturale da cui scaturiscono valutazioni nuove, che prendono consapevolmente le distanze da quanti avevano visto in Bruno l'araldo della modernità e il precursore della rivoluzione scientifica. È questo il punto di partenza dell'ampia ricostruzione storiografica di Saverio Ricci, che muovendo dalle ricerche della studiosa inglese delinea con lucidità i tratti dell'attuale *Bruno-Renaissance*. A tale scopo, Ricci assume come punto di vista privilegiato uno dei temi più dibattuti dalla critica recente: il nesso, cioè, che Bruno intreccia tra filosofia, *praxis* magica e critica delle religioni. Attraverso l'analisi dei rapporti che la Yates stringe con gli studiosi legati al Warburg Institute viene dunque mostrato come un'opera straordinaria quale *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, scaturisca dal tentativo di pensare in forme nuove la riflessione di Bruno, distinguendosi da quelle tesi di ascendenza gentiliana secondo cui la 'nolana filosofia' era stata una tappa essenziale nel processo di laicizzazione dello stato. Erano tesi, del resto, già modificate, in parte, dagli studi di Corsano, al cui interno le dottrine magiche di Bruno avevano assunto grande risalto, in quanto strumento essenziale per ogni progetto di riforma. La Yates, tuttavia, abbandona progressivamente l'immagine per molti versi limitata del Bruno riformatore, e scopre nella tradizione ermetica la cifra più adatta a porre in uno sfondo teorico coerente gli aspetti multiformi del pensiero bruniano. Ma questo, inevitabilmente, comporta il ripensamento degli stessi rapporti che intercorrono tra Bruno e le forme costitutive della modernità: in una prospettiva simile, l'appassionata difesa del copernicanesimo viene interpretata come tentativo di restaurare in modo radicale l'antica tradizione dell'ermetismo e della magia egizia. Presentando un bilancio degli ultimi studi su Bruno, Ricci nota che, rispetto a certi tentativi di trasformare magia ed ermetismo nell'unico tratto costitutivo della 'nolana filosofia', appaiono più ricche di stimoli le proposte interpretative avanzate da studiosi come Michele Ciliberto, che hanno insistito con profondità teorica maggiore proprio su quel nesso di politica, filosofia e religione da cui si erano mosse le ricerche della Yates.

NICOLETTA TIRINNZANI

\* \* \*

Con un incontro dal titolo *Nuove immagini di Campanella* (11 febbraio 1997), l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento di Firenze ha inserito la figura del filosofo calabrese all'interno del suo ciclo annuale di seminari. La giornata di studio, promossa dal presidente Michele Ciliberto, è stata introdotta dai direttori della rivista «Bruniana & Campanelliana» – Germana Ernst ed Eugenio Canone – con la segnalazione dei numerosi e preziosi inediti contenuti nel numero monografico dedicato a Tommaso Campanella e l'annuncio di ulteriori iniziative, come la pubblicazione del-

l'edizione bilingue della *Monarchia di Spagna* e della *Monarchia di Francia* a cura di G. Ernst, traduzioni di Serge Waldbaum e Nathalie Fabry, per i tipi delle Presses Universitaires de France e, soprattutto, il rilancio del progetto dell'edizione delle *Opere* campanelliane sotto il patrocinio dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli.

Si sono poi succeduti gli interventi di studiosi impegnati in ricerche ed edizioni campanelliane. Ornella Pompeo Faracovi ha descritto il progressivo intrecciarsi degli interessi astrologici di Campanella con le sue vicende biografiche, sottolineando come l'originalità degli *Astrologicorum libri* (1614) – trattato sistematico che stabilisce una connessione originale tra profetismo astrale e astrologia delle inclinazioni, utilizzando in chiave magico-ermetica motivi propri della genetliaca – non consenta la riduzione dell'opera dello Stilese alla riforma dell'astrologia in chiave razionalistica tentata da Cardano nel secondo Cinquecento, nonostante gli elementi comuni alle due impostazioni. L'intervento di Elisabetta Scapparone ha invece offerto un aggiornamento su iniziative e progetti riguardanti tre protagonisti della cultura filosofica e scientifica del maturo e tardo Rinascimento italiano: Della Porta, Cardano, Telesio. Sono stati illustrati caratteri, metodologie e criteri di tre grandi iniziative editoriali: il «Progetto Cardano», l'edizione critica degli *Opera omnia* di Telesio e l'Edizione Nazionale degli scritti di Della Porta, che ha recentemente avviato le pubblicazioni con l'*Ars reminiscendi*, a cura di Raffaele Sirri e la *Coelestis physiognomonica*, a cura di Alfonso Paoletta. Guido Giglioni, facendo riferimento ai testi di filosofia naturale, si è soffermato sulla nozione campanelliana di natura: arte divina intrinseca all'essere delle cose, essa ne costituisce nel contempo l'atto di nascita e l'essenza, ove si fissa e si conserva il codice delle tre primalità. Proprio in quanto istituzione divina, tale arte non può costituirsi di per sé come carattere originario, ma si configura tuttavia come priva di qualsiasi elemento di arbitrarietà, radicata nel «nascimento» del mondo, di modo che «la nozione campanelliana di natura recupera il significato originario legato al generarsi e al crescere delle cose, ma lo ancora al fondamento primalitativo dell'essere». Dei problemi critici ed ecdotici concernenti i *Medicinalium libri* – testo rimasto ai margini della storiografia campanelliana, la cui rilevanza fu tuttavia pienamente colta da Luigi Firpo – ha discusso Oreste Trabucco. Evidenziando il valore che l'opera assume nell'ambito della cultura scientifica del Seicento, Trabucco ha spiegato come la futura edizione critica richieda, accanto a una rigorosa *restitutio* del testo e alla ricostruzione di alcuni momenti della sua storia redazionale, una documentazione dei rapporti intertestuali che l'opera instaura con i testi contemporanei e con quelli appartenenti alla tradizione, nonché con gli scritti «fisiologici» dell'autore. Paolo Ponzio ha concluso la serie delle comunicazioni rimarcando la necessità di un'edizione critica della *Monarchia del Messia* di Campanella. L'opera ebbe infatti una consistente circolazione manoscritta in versione italiana, oltre all'edizione latina di Jesi, 1633, fondata su una redazione di cui sopravvive un unico testimone autografo: si

possiedono dunque, considerata l'entità delle alterazioni verificatesi nel passaggio alla stampa, tre diversi livelli redazionali dell'opera.

MONICA FINTONI

\* \* \*

Incontro franco-italiano sul tema: «Aux origines de la modernité politique» (Parigi, 21-22 marzo 1997).

Il 21 e 22 marzo 1997, presso l'Institut Culturel Italien di Parigi, diretto da Pietro Corsi, è stato organizzato un incontro franco-italiano, dal titolo *Aux origines de la modernité politique*, durante il quale ha avuto luogo la presentazione di traduzioni di opere di Guicciardini e Campanella; del volume *Aristotelismo politico e ragion di stato*, a cura di E. Baldini, Olschki, Firenze 1995, nonché del numero monografico dedicato all'antimachiavellismo della rivista «Corpus» e dei primi due numeri di «Bruniana & Campanelliana».

Oltre alla nuova traduzione della monumentale *Storia d'Italia* (a cura di J.-L. Fournel e J.-C. Zancarini, Laffont, Paris 1996), sono stati discussi gli ultimi due volumi apparsi nella collana «Fondements de la politique», diretta da Yves-Charles Zarka per le Presses Universitaires de France: il primo presenta la prima traduzione francese dei guicciardiniani *Discorso di Logrono* e *Dialogo del reggimento di Firenze* (sempre a cura di Fournel e Zancarini, e uniti sotto il titolo *Écrits politiques*); il secondo volume comprende due testi politici di Campanella, la *Monarchia di Spagna*, edita per la prima volta nella redazione originaria, priva delle interpolazioni boteriane che alteravano profondamente il testo nelle precedenti traduzioni ed edizioni, e la *Monarchia di Francia*, uno degli ultimi scritti politici campanelliani.

Nelle intenzioni dei promotori dell'incontro, l'inconsueto confronto tra l'uomo politico prammatico – teorico della guerra, cresciuto a Firenze e amico di Machiavelli – e il frate calabrese – proteso nella profetica attesa del secolo aureo in cui si sarebbe verificata l'unificazione del gregge cristiano sotto l'unico pastore – poteva offrire interessanti e nuovi spunti di riflessione sulle «origini della modernità politica», al di là dei luoghi comuni sul machiavellismo o delle letture improprie della *ragion di stato* – e si può dire che le aspettative non sono andate deluse.

Alla presentazione dei lavori di edizione e traduzione (con interventi di A. Andreatta, E. Baldini, P. Caye, R. Damien, A. Fontana, P. Jodogne, C. Lazzeri, e le repliche dei curatori dei volumi), hanno fatto seguito tre tavole rotonde sui seguenti temi: «Che cos'è governare?»; «Utopia o realismo politico»; «L'invenzione italiana della modernità politica». Ai dibattiti, che hanno avuto luogo alla presenza di un folto pubblico, hanno preso parte, oltre che gli studiosi citati, anche L. Bianchi, L. Foisneau, M. Gauchet, F. Lessay, P. Manent, H. Méchoulouan, B. Pinchard, Y.Ch. Zarka.

Per quanto riguarda in particolare Campanella, G. Ernst ha attirato l'attenzione sui due testi politici del volume, importanti ma un po' dimenticati, rendendo partecipi gli astanti dell'emozione per la stampa di un testo di assoluto rilievo come la *Monarchia di Spagna*, che vede la luce nella sua redazione originaria e autentica solo a quattrocento anni dalla sua stesura. Dal dibattito è emerso inoltre che i testi presentati nel volume, al di là del rilievo per gli studi specialistici su Campanella, offrono materiali e spunti atti a ripensare problemi fondamentali, quali l'antimachiavellismo; il rapporto fra religione e politica; le mutazioni moderne dell'universalismo imperiale; la scelta di comunicazione profetica *malgré tout* del predicatore privo di pulpito, nonché le ambiguità dell'autore su problemi essenziali quali la funzione storica del papa e dell'imperatore; il ruolo dell'Italia (e in particolare del natio regno di Napoli) nell'Europa delle grandi monarchie nazionali; le questioni del Mondo nuovo e dei Paesi Bassi come rivelatori delle contraddizioni della storia.

L'incontro parigino si è concluso con la presentazione dei primi due volumi di «Bruniana & Campanelliana»: Luca Bianchi si è soffermato in particolare su taluni inediti pubblicati dalla rivista e sugli articoli riguardanti il rapporto tra Campanella, Galileo e la nuova scienza, mentre Enzo Baldini, autore di una documentatissima *Bigliografia campanelliana di Luigi Firpo*, ha reso un riconoscente omaggio alla figura dello studioso che, con il suo appassionato, infaticabile lavoro, tanto ha contribuito allo sviluppo degli studi campanelliani nel nostro secolo.

JEAN-LOUIS FURNEL

\* \* \*

Il 14 maggio 1997 ha avuto luogo a Pisa, presso la Facoltà di Lettere e Filosofia, a Palazzo Ricci, la presentazione del secondo numero di «Bruniana & Campanelliana». Oltre agli organizzatori, Lina Bolzoni e Michele Ciliberto, hanno preso parte all'incontro Tullio Gregory, Eugenio Canone e Germana Ernst. I vari interventi hanno messo in luce l'importanza, nel quadro degli studi rinascimentali, di questo nuovo strumento, prezioso, oltre che per gli studi e i saggi, soprattutto per i documenti e i materiali inediti che sta portando alla luce. In conclusione Valerio Magrelli ha letto le canzoni in *Dispregio della morte* di Campanella.

\* \* \*

I giorni 24 e 25 ottobre avrà luogo il secondo incontro delle *Lecture Bruniane* promosse dal Lessico Intellettuale Europeo. Le giornate, che si terranno a Villa Mirafiori (Roma), prevedono due relazioni (Paul Richard Blum, Miguel A. Granada) e quattro comunicazioni (Barbara Amato, Sandra Plastina, Elisabetta Scapparone, Nicoletta Tirinnanzi), nonché gli interventi di Tullio Gregory e Eugenio Canone.

R. Hagengruber, *Tommaso Campanella. Eine Philosophie der Ähnlichkeit*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1994, 228 pp.

Die in München bei Stephan Otto entstandene Dissertation versteht sich als Rekonstruktion der zentralen metaphysischen Theoreme von Campanella. Für Otto ist das Thema der 'Ähnlichkeit', das Michel Foucault als *episteme* der Renaissance bezeichnet hat, ein in seiner Verschränkung von Korrelationalität, geometrischer Modellierung und Selbstbezug erst noch wiederzuentdeckendes Muster von Rationalität (*Das Wissen des Ähnlichen. Michel Foucault und die Renaissance*, Frankfurt und Bern 1992). Mit diesen Vorgaben versucht die Verfasserin, den philosophischen Entwurf Campanellas unter dem Leitmotiv der *similitudo* zu beschreiben. Das tut sie in drei zentralen Kapiteln. Das erste verfolgt das Motiv in der Erkenntnistheorie (S. 48-108). Im Gegensatz zu Telesio zeige sich bei Campanella ein 'erkenntniskritisches' Unternehmen, keine 'objektive Naturbetrachtung im Sinne einer Physik' (34). Dieses Unternehmen habe eine 'anthropologische' Grundierung (67), da sich die Seele in einem 'Selbstentdeckungsprozeß' (71) befinde, wenn sie sich durch die Darstellungen der Außenwelt ihrer selbst als Ursache vergegenwärtigt. Das zweite zentrale Kapitel widmet sich der metaphysischen Begründung der Ähnlichkeit durch die Primalitäten (109-137). Das dritte Hauptstück möchte schließlich die Begründung und Einteilung der Wissenschaften mittels des Ähnlichkeitsprinzips aufzeigen (138-181). Hier geht die Verfasserin, deutlich inspiriert durch die Vorgaben von Armando Brissoni, auf die Differenzen zwischen Galilei und Campanella hinsichtlich des Status der Mathematik und zwischen Campanella und Descartes hinsichtlich der Frage ein, ob es einen Beweis für den mathematischen Punkt in der physikalischen Welt geben könne (170). Der Punkt, so Campanella, ist ein aus dem Einheitsschlub (*per similitudinem syllogizando*) hergestellter Einheitsbegriff, eine intellektuelle Syntheseleistung, die unendliche Vielfalt zusammenfaßt.

Der zentrale Nachteil der Arbeit scheint mir zu sein, daß sie sich nicht entscheiden kann zwischen historisch-kontextuellem und analytisch rekonstruktivem Vorgehen. Für eine historische Analyse ist die Kontextualisierung nicht weitgehend genug, zu viele mögliche Quellen, politisch-astrologische Bezüge und zeitgenössische Problemstellungen werden ausgeblendet. Für eine wirkliche philosophische Rekonstruktion aber sind die angesetzten Interpretamente zu pauschal und der Skopus der Untersuchung viel zu weit. Begriffe wie 'empirisch' oder 'materialistisch', anachronistische Termini wie 'dialektisch' (31) werden meines Erachtens etwas zu unbekümmert eingesetzt, so daß die Argumentation dadurch verschwimmt. Das aber ist bei den subtilen Unterscheidungen, um die es geht, problematisch. Auch das im Falle Campanellas unerläßliche Abwägen vorgeschobener Argumente und sekundärer Philosopheme gegen ur-



sprüngliche Motive findet kaum statt, zu schnell werden Interpretamente wie 'funktional' (90) eingeschoben. Die Rede von 'Ähnlichkeitsverfahren' scheint mir letztlich nicht präzise genug, um eine differenzierte Analyse von Campanellas Vorgehen – auch aus einer Distanz heraus – möglich zu machen. Weder werden auf der einen Seite ausführlich Induktionsprobleme von Ähnlichkeitsschlüssen erörtert, noch auf der anderen die problematischen reduplikativen Phänomene, die ein 'Ähnlichkeitsdenken' hervorbringen kann, wie sie Eco in *I limiti dell'interpretazione* beschrieben hat; auch das Problem einer möglicherweise zu systematisch geschlossenen Philosophie in einer Zeit wissenschaftlichen Neubeginns wird nicht bedacht. So kann denn das Ausspielen eines 'absoluten Selbstbewußtseins' bei Campanella (183) gegen das cartesische 'cogito' nicht überzeugen, so sehr man mit der Verfasserin wünschen möchte, daß Campanellas komplexe Theorie gegen das historische Vergessen rehabilitiert werde. Dennoch bleibt dankbar zu notieren, daß mit dem Buch nun eine im großen und ganzen zuverlässige, die ausgedehnte italienische Literatur voll berücksichtigende Darstellung der Grundzüge von Campanellas Metaphysik in deutscher Sprache vorliegt.

MARTIN MULSOW

A. Isoldi Jacobelli, *Tommaso Campanella. «Il diverso filosofar mio»*. Prefazione di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1995, XII-217 pp.

La pubblicazione di questa monografia campanelliana segna la felice conclusione di una peripezia editoriale non dissimile da quelle in cui incorse la maggior parte degli scritti dell'autore di cui tratta, i quali, com'è noto, prima di trovare la via per la stampa dovettero trascorrere – quale più, quale meno – attraverso una tormentata vicenda fatta di manoscritti perduti, trafugati o sequestrati dall'autorità ecclesiastica, di riscritture – quindi – rifacimenti e rifusioni in altre opere. Un'analogia disavventura ha alle sue spalle il volume di Angelamaria Isoldi Jacobelli, e cioè la distruzione per un incidente, nell'immediato dopoguerra, della pressoché totale tiratura di una delle sue prime prove di autrice: un libro anch'esso dedicato a Campanella e che ebbe, di conseguenza, un'esistenza quasi unicamente virtuale. A distanza di alcuni decenni e dopo la pubblicazione di numerosi studi sia teorici sia su altri temi di storia della filosofia, con questo secondo libro su Campanella la Isoldi ripara agli effetti di quella sfortunata accidentalità riappropriandosi di un frammento significativo della sua esperienza intellettuale. L'attuale volume è naturalmente molto diverso da quello andato disperso all'inizio degli anni '50: se in quest'ultimo si avverte in modo piuttosto marcato l'orientamento inizialmente idealistico dell'autrice, allieva di Ugo Spirito, qui tale schema interpretativo non è più operante ed essa si pone nei confronti del suo oggetto di studio in modo più libero e

personale. Ciò non significa che risulti allentata la tensione teoretica solitamente operante anche negli studi più strettamente storiografici della Isoldi. In particolare i capitoli centrali del libro appaiono sottesi dall'interesse dell'autrice per il tema dell'autocoscienza – un interesse non puramente storiografico ma in primo luogo teorico e che rappresenta una costante nelle sue indagini storico-filosofiche. Al paradosso della coscienza in Campanella – l'oscuramento dell'originario *sensus sui* dell'individuo ad opera di quel sentire l'altro da sé (*sensus additus*) che proprio il *sensus sui* rende possibile – la Isoldi riesce a dare una formulazione particolarmente tagliente distinguendo tra una funzione costitutiva e una funzione conoscitiva del senso e mettendone in evidenza l'irrimediabile divaricazione nell'opera del domenicano. Viene quindi mostrato come Campanella cerchi una via di uscita a questa situazione di stallo attraverso un riferimento alla trascendenza: «Campanella – scrive l'autrice – si avvale di questa carenza per concludere che, poiché gli uomini non sono in grado di ricondurre, attraverso l'esperienza sensibile, la conoscenza di sé alla sua radice ontologica, alla causa del suo essere, ciò significa che questo essere non è *causa sui*, ma deriva da una causa prima, da un'arte prima». Si può forse dissentire dall'Isoldi circa la valutazione positiva che, in linea con il suo orientamento filosofico di fondo, essa dà di questa conclusione della gnoseologia campanelliana: la trascendenza è infatti un esito cui Campanella giunge in forza dei suoi principi o piuttosto un *deus ex machina* reso inevitabile dalla loro debolezza? Indipendentemente da come il libro scioglie questo interrogativo, la ricostruzione che esso propone del pensiero campanelliano appare però solidamente fondata e capace di aderire fedelmente alle sue barocche sinuosità.

MASSIMO L. BIANCHI

T. Campanella, *Philosophische Gedichte*, Italienisch-deutsch, Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von T. Flasch, Mit einem einleitenden Essay und Kommentar von K. Flasch, Klostermann, Frankfurt 1996, 291 pp.

Von Tommaso Campanella war in deutscher Sprache bis vor kurzem nur die *Sonnenstadt* greifbar<sup>1</sup>; in Verbindung mit den anderen 'Utopien' des Thomas Morus und des Francis Bacon bestimmte sie seine Position im Bewußtsein der intellektuellen Öffentlichkeit in Deutschland, wo wissen-

1. T. Campanella, *Die Sonnenstadt*, Nachw., hrsg. u. übers. Chr. v. Wyrwa, scaneg, München 1988 («Edition scaneg 7»); T. Morus, T. Campanella u. F. Bacon, *Der utopische Staat: Utopia; Sonnenstaat; Neu-Atlantis*, Rowohlt, Reinbeck 1996 («Rowohlt Klassiker 68») [zuerst 1960].

schaftliche Forschungen über Campanella ohnehin noch rar sind<sup>2</sup>. Nun kann sich das Bild gründlich differenzieren, da Thomas Flasch eine Auswahl von 36 Gedichten mit den zugehörigen Kommentaren des Philosophen aus den *Poesie* italienisch und deutsch vorgelegt hat. Die Übersetzung verzichtet auf den Reim, verwendet aber zumeist klassische Versmaße oder freie Rhythmen. Die Schönheit der Übersetzungen beruht nicht zuletzt darauf, daß sie die herbe, kontrastreiche Sprache des Italienischen nie in bloßes Pathos oder vermeintliche 'Lyrik' umgießen. Gewiß wird man von dieser wie von allen Übersetzungen denken, was Campanella über das Verhältnis von Natur und Buchwissenschaft sagt: «deh, torniamo, per Dio all'originale!» («wenden wir uns, bei Gott, zum Original!»)<sup>3</sup>, dennoch bilden die deutschen Versionen eine geglückte Einheit mit den Vorlagen, weil sie aus der philosophischen Interpretation hervorgegangen sind. Wenn man über den Wortlaut diskutieren möchte, dann weil man über die Botschaft Campanellas zu denken beginnt. Dies ist das Verdienst der Kommentare von Kurt Flasch. In einigen Fällen bietet er die Probe aufs Exempel, indem er frühere Übersetzungen, v.a. von Johann Gottfried Herder und von Eberhard Gothein (1894) zitiert und die poetischen wie inhaltlichen Differenzen klärt. Die neue Übersetzung erscheint dann deshalb moderner, weil sie näher am Denken der Renaissance steht und weil die Verallgemeinerungen der Romantik und das Rasonieren des Neuhumanismus in der heutigen deutschen Sprache fremd geworden sind. Kurt Flaschs Kommentare weisen vor allem die engen Verbindungen der Gedichte mit den lateinischen und italienischen philosophischen Werken und der biographischen Realität des Kerkerhäftlings nach. In dem Sinne, daß er damit den Leser in den Bann des Werkes zieht, kann man ruhig sagen, daß seine Erläuterungen mehr Fragen aufwerfen, als sie beantworten. Sie beweisen zudem in der Praxis, daß Scharfsinn durchaus der ästhetischen Wahrnehmung aufhilft. Denn das für die Renaissance nicht ungewöhnliche Beieinander von Poesie und Prosa belegt nicht etwa, daß die Dichtungen ohne Kommentar nicht auskämen, sondern daß der Selbstkommentar des Dichters auf das Mehr an denkerischer Leistung verweist, das die Poesie bietet. Gleich im Proemio (p. 98) sagt Campanella zu dem Vers: «se tutto il mondo è come casa nostra», dieser «contiene tutta la loica e tutti sillogismi, che dalla parte al tutto ci guidano a sapere» (pp. 98, 174). Die Lo-

2. G. Bock, *Thomas Campanella, Politisches Interesse und philosophische Spekulation*, Niemeyer, Tübingen 1974; P. Kuon, *Utopischer Entwurf und fiktionaler Vermittlung: Studien zum Gattungswandel der literarischen Utopie zwischen Humanismus und Frühaufklärung*, Winter, Heidelberg 1986 («Studia romanica 66»); M. Mönnich, *Tommaso Campanella, Sein Beitrag zur Medizin und Pharmazie in der Renaissance*, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Heidelberg 1990; R. Hagengruber, *Tommaso Campanella, Eine Philosophie der Ähnlichkeit*, Academia, Sankt Augustin 1994.

3. «Modo di filosofare», p. 106; T. Flasch übersetzt: «ach kehren wir zurück zu Gottes Urbild!»

gik wird nicht abgelöst, aber überboten; die Poetologie verweist nicht auf die Technik des Verses, sondern auf die Philosophie des Inhalts. Deshalb ist der Dichter «conoscitor e fabbro» (p. 98). Die Poesien stellen dar, evolvieren, was die Argumentation in Prosa ausbreitet.

Schon aus diesem Grund ist der Gedichtband eine hervorragende Einführung in das Denken Campanellas. Hinzu kommt noch die umfangreiche Einleitung von Kurt Flasch (11-95). Sie stellt die Biographie, die Philosophie (mit besonderer Betonung der Trinitätslehre), die Editions- und Rezeptionsgeschichte als Konvergenz von Metaphysik, Poesie und Politik dar. Dabei vermittelt er große Sympathie für den Revolutionär und Metaphysiker, den «intelligenten Sohn eines Bauern», des «Prometheus» und das «sinnliche Individuum», die in der eingehenden Beschreibung des Frontispizes mit dem Portrait von Francesco Cozza gipfelt (pp. 28-31). Solche Sympathie eröffnet auch Verständnis für den Feind, so daß Flasch nicht nur die Qualen der Kerkerhaft, sondern auch die politische und kulturelle Zwangslage der katholischen Kirche und ihre Leistung, nach der Reformation noch einmal die Macht zurückzugewinnen, würdigt. Während Wissenschaftler wie Galilei und Descartes die Bedeutung des Glaubens für die Wahrheit faktisch aufgegeben hätten, kämpfte Campanella für die Erneuerung des Christentums; und insofern gehöre er der Gegenreformation «ebenso sehr an, wie er ihr Opfer war» (pp. 34-35). Damit war er historisch ein «Emblem» (p. 73) der Kultur Europas und schließlich auf der Seite der Verlierer. Allerdings fragt Flasch, «ob Historiker des Denkens den Sieg über Campanella mit historischen Mitteln fortsetzen oder ob sie als Anwälte des Gewesenen auch die besiegte Sache in ihrer Stärke zeigen sollen».

PAUL RICHARD BLUM

G. Frank, *Die theologische Philosophie Philipp Melancthons (1497-1560)*, Benno, Hildesheim 1995 («Erfurter Theologische Studien», 67), xxxix-355 pp.

Diese Dissertation des Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt (der einzigen katholischen Theologischen Fakultät der damaligen DDR) und der Pontificia Università Gregoriana will Melancthons Denken als Philosophie, und zwar als *theologische*, darstellen. Das heißt, der Verfasser will auch die Berührungsangst der Philosophiehistoriker vor der Theologie abbauen. Die Philosophie soll nicht nur als 'natürliche Theologie' vegetieren, deren einzige Rechtfertigung der Zubringerdienst für die Offenbarungstheologie wäre, sondern sie nimmt die theologischen Vorgaben so ernst, daß philosophisches Denken erst recht auf seine eigenen Beine gestellt wird. Günter Frank muß dabei der Verlockung des Gedankens von der Selbstermächtigung des menschlichen Geistes und der Vereinfachung, in

der Renaissance Kantisches Denken vorzufinden, ausweichen: beides wären Abwertungen des genuin theologischen Einflusses, um den es hier geht.

In einer Art Forschungsbericht legt Frank zunächst den reformatorischen und den philosophischen 'Vorbehalt' gegen eine philosophische Interpretation auseinander: Der Theologe der Reformation könne gar keine Philosophie getrieben haben, sofern diese geistkritisch definiert wird, oder aber Melanchthon sei eigentlich ein Humanist und somit kein Philosoph. Aus diesen Aporien, Teil der allgemeinen Debatte um Humanismus und Reformation, führt der umgekehrte Weg heraus, die Suche nach den philosophischen Motiven Melanchthons.

In seinem eigenen Philosophie-Verständnis verbindet sich der Verlust der «wesensmetaphysischen Perspektive des Philosophierens» mit einer Kritik am «illegitimen Zugriff der menschlichen Vernunft» auf die Inhalte der Offenbarungstheologie (p. 70). Scholastischer Aristotelismus wird durch Erweiterung des Philosophierens auf Sprache und Geschichte, also auf Kontextualität des Denkens, aufgelöst und mit ihm natürliche Theologie. Theologie wird aus reformatorischem Interesse autonom, zugleich aber mit humanistischen Mitteln verwissenschaftlicht. Zusammengehalten wird beides, Theologie und Philosophie, durch eine «regulative Wahrheitsidee» (p. 71). Die Beziehung Gott/Mensch wird bei Melanchthon nun (neuplatonisch) als Teilhabe gedacht, Anthropologie ist deshalb immer gottesebenbildlich und somit theologisch, aber sie läuft «tendentiell auf eine Subjektphilosophie» hinaus (p. 99 f.). Die folgenschwerste Umwandlung findet sich nach Frank in der Verlegung des Inhalts von Geistphilosophie (wiederum neuplatonischer Herkunft) dank der Abbildlichkeit vom absoluten Geist in den menschlichen Geist. «Erkenntnis ist die schöpferische Konzeptualisierung aus der Perspektive des menschlichen Geistes aufgrund der ihm eingestifteten 'notitiae naturales'» (p. 122). Das wird nun aus vielen Elementen, der Ideenlehre, der Lichttheorie, dem Natur-Recht und der Umwandlung des Begriffs von Natur-Gesetz ausgeführt. (Vgl. dazu jetzt Sachiko Kusukawa, *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1995, «Ideas in Context», 34, XVI-246 pp.). Wegen des göttlichen Ursprungs der Ideen und der Begründung des Geistes bleibt Melanchthons Philosophie trotz der «Subjektivierung» theologisch. Das erweist sich erst recht in der Gotteserkenntnis. Die «Gesetz-Evangelium-Differenz», also die Insuffizienz menschlicher Erkenntnis in Relation zur Offenbarung, transformiert die Frage nach der Möglichkeit der Gotteserkenntnis von einer fachtheologischen zu einer philosophischen Frage nach der Beschaffenheit des menschlichen Geistes und der Schöpfung: Gotteserkenntnis wird erst recht «das besondere Ziel des Menschen» (p. 217). Das führt Frank in einem großen letzten Kapitel aus, in dem er die Gottesbeweise, die kosmologischen wie die anthropologischen, so bespricht, daß sich noch einmal Erkenntnis, Natur und Ethik als theologisch begründet

erweisen. Dies ist die philosophische Arbeit eines katholischen Theologen über einen protestantischen Humanisten, die sich insofern als «systematisch-historisch» versteht, als die Motive des Themas ohne Parteilichkeit in ihren weiten Bezügen offengelegt werden.

PAUL RICHARD BLUM

## SCHEDE BIBLIOGRAFICHE TESTI ~ TRADUZIONI

GIORDANO BRUNO

G. B., *Giordano Bruno*, scelta e introduzione di M. Ciliberto, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1995 («Cento libri per un millennio»), xxv-1178 pp.

Nell'elegante veste della collana «Cento libri per un millennio» edita a tiratura limitata di 3000 copie dall'Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, è uscito nel maggio di quest'anno il volume che raccoglie una scelta di opere di Bruno curata da Michele Ciliberto, il quale si è avvalso della collaborazione di Simonetta Bassi, Nicoletta Tirinnanzi e Elisabetta Scapparone. Due gli elementi caratterizzanti di questa edizione. Il primo è dato dalla scelta del curatore di presentare non solo una raccolta di scritti bruniani, ma anche la fondamentale monografia di Felice Tocco sulle opere latine, apparsa a Firenze nel 1889. Il secondo è costituito dalla riproposizione dell'edizione paradiplomatica delle opere italiane pubblicata a Göttingen tra il 1888 e il 1889 da Paul de Lagarde (Paul Anton Bötticher). Ciliberto mette in luce nell'*Avvertenza* sia l'importanza dello studio di Tocco, ancora oggi punto di riferimento essenziale per i brunisti, sia il particolare rilievo assunto dall'edizione Lagarde nella storia della filologia bruniana, specie dopo il primo malriuscito tentativo di Adolf Wagner. In conclusione, «illuminandosi reciprocamente, il testo di Lagarde e il libro di Tocco rappresentano, rispettivamente, il vertice, nell'Ottocento, della filologia e della critica bruniane» (p. 3). Il volume oltre all'*Introduzione* (pp. i-xxv) e all'*Avvertenza* (pp. 1-4) di M. Ciliberto, contiene (pp. 5-47) le sezioni *Cronologia*, *Vita e opere*, *La fortuna*, *Bibliografia*, curate da S. Bassi, alla quale si devono anche le note alle opere italiane (*Candelaio*, *Cena*, *Causa*, *Infinito*, *Spaccio*, *Cabala* e *Furori*) raccolte nella prima parte della silloge (pp. 49-724). Nella seconda parte (pp. 727-825) sono compresi i seguenti scritti latini: la lettera *Ad excellentissimum oxoniensis Academiae procancellarium*, nella traduzione di Ludovico Limentani, *Praefatio in lampadem combinatoriam Lullianam*, *Oratio valedictoria*, *Praefatio in articulos adversus mathematicos*, *Oratio consolatoria*, tradotte e annotate da N. Tirinnanzi. Chiude il volume lo studio di F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane* (pp. 827-1176). G.L.P.



G. B., *L'arte della memoria. Le ombre delle idee*, a cura di M. Maddamma, Mimesis, Milano 1996 («Mimesis, saggi e narrazioni di estetica e filosofia»), 225 pp.

Si tratta della prima traduzione integrale – comprendente la parte più generale, solitamente indicata con il titolo dell'intero volume, e quella più 'tecnica', la vera e propria *Ars memoriae* – del *De umbris idearum*, la prima opera bruniana data alle stampe, presso l'editore Gourbin, a Parigi nel 1582. La traduzione di Manuela Maddamma, piana e fruibile, si avvale

della recente edizione critica del testo curata da Rita Sturlese ed è corredata da un fitto apparato di note; è evidente, inoltre, lo sforzo da parte della curatrice non solo di descrivere, ma di comprendere il reale funzionamento del complesso sistema combinatorio su cui si fonda la mnemotecnica bruniana, nella quale M. Maddamma ravvisa «una geniale sintesi di teoria e pratica» che permette di trasformare l'arte della memoria «da mero strumento di erudizione a struttura conoscitiva nuova e aperta».

D. G.



G. B., *Le ombre delle idee. Il canto di Circe. Il sigillo dei sigilli*. Introduzione di M. Ciliberto; traduzione e note di N. Tirinnanzi, Rizzoli, Milano 1997, 436 pp.

Con questa versione integrale dei tre testi del 1582-83, Nicoletta Tirinnanzi prosegue nel suo lavoro di traduzione del Bruno latino, già approdato nel 1995 alla prima versione italiana del *De rerum principiis*. Gli scritti qui raccolti attengono tutti all'arte della memoria, ma nell'introdurli Michele Ciliberto ne esclude ogni riduzione ad un capitolo, sia pure eminente, della storia della mnemotecnica e della magia, sottolineando piuttosto le connessioni fra l'elaborazione bruniana dell'arte della memoria e precisi motivi gnoseologici e metafisici, primo fra tutti quello che indica come un «punto archimedeo» del pensiero di Bruno, il tema dell'ombra e dell'umbratilità. Collega così l'indagine su questi testi a quell'opera di ridefinizione della complessità e specificità della «nolana filosofia», nello spazio critico aperto dall'obsolescenza dell'antica immagine del martire del libero pensiero e dalle insufficienze di quella del Bruno sempre e soltanto mago (di cui pur riconosce i meriti), nella quale convergono tutti i suoi studi bruniani. La traduzione, accurata e precisa, è corredata da fitti rimandi alle fonti e ai numerosi scritti del filosofo.

TOMMASO CAMPANELLA

T. C., *Philosophische Gedichte*, Italienisch-deutsch, Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von T. Flasch, Mit einem einleitenden Essay und Kommentar von K. Flasch, Klostermann, Frankfurt 1996, 291 pp.

In questo volume viene presentata in traduzione tedesca (con il testo italiano a fronte) una raccolta di 36 poesie di Campanella, con le rispettive e spesso illuminanti 'esposizioni' composte dal filosofo di Stilo. Un particolare destino lega le poesie campanelliane al mondo culturale tedesco. Fu infatti in Germania che venne pubblicata nel 1622 la *Scelta* (comprendente 89 componimenti) curata dal fedele discepolo Tobias Adami – come è stato recentemente stabilito, la *Scelta* apparve a Köthen, promossa dal principe Ludwig von Anhalt-Köthen, tra l'altro accademico della Crusca (vd. la Nota di A. Di Benedetto in «Bruniana & Campanelliana», III, 1997-1, p. 154 ss.). Tuttavia già tre anni prima di tale edizione, Johann Valentin



Andreae aveva pubblicato in traduzione tedesca 6 poesie campanelliane nella sua *Geistliche Kurzweil*. E ancora in Germania, quasi due secoli dopo, Johann Gottfried Herder, che nella sua biblioteca possedeva numerose opere campanelliane, presentava in traduzione 27 poesie nella sua *Adra-stea*. Questa nuova raccolta, curata da Thomas Flasch, è preceduta da un ampio saggio introduttivo di Kurt Flasch (vd. la recensione del volume, *supra*, pp. 357-59). D.v.W.



T. C., *Apologia per Galileo*, Introduzione, traduzione, note e apparati di P. Ponzio (testo latino a fronte). In appendice: *Lettera sopra l'opinione de' Pitagorici, e del Copernico della mobilità della Terra e stabilità del Sole, e del nuovo Pitagorico Sistema del Mondo di Paolo Antonio Foscarini*, Rusconi, Milan 1997, 262 pp.

Avec la *Città del Sole*, l'*Apologia pro Galileo* est le texte de C. qui a connu dans les trente dernières années le plus grand nombre d'éditions et de traductions en italien, mais aussi en anglais. L'initiative de Paolo Ponzio se justifie pleinement dans la mesure où les deux éditions-traductions notables du manifeste de C. en faveur de Galilée, celle de Luigi Firpo (Turin 1968, Strenna Utet 1969) et celle de Salvatore Femiano (Marzorati, Milan 1971), sont depuis longtemps introuvables. Mais ce qui donne encore plus de prix à ce volume publié dans une édition économique promise à une large circulation, c'est la reproduction en appendice de la *Apologia* de la fameuse *Lettera sopra l'opinione de' Pitagorici* que le père carme Paolo Antonio Foscarini publia en 1615 pour défendre la compatibilité de l'héliocentrisme avec les Écritures, un texte qui n'avait pas remis en circulation depuis 1853 (dans le volume 5 de l'édition Alberi des *Opere* de Galilée). Dans une courte Introduction, l'auteur évoque notamment la question de la date de composition de l'opuscule de C. – selon lui avant mars 1616, date du décret de mise à l'Index du *De revolutionibus orbium coelestium* de Copernic, mais aussi de la *Lettera* de Foscarini –, sa structure et les principaux arguments qu'y développe le défenseur de Galilée (suit une présentation sommaire du texte de Foscarini). Le texte latin de l'*Apologia*, corrigé des coquilles que comporte l'édition publiée par Tobias Adami à Francfort en 1622, est imprimé en vis-à-vis de la traduction italienne faite à nouveaux frais par l'auteur et sobrement annoté. S'agissant en revanche de la *Lettera*, ne sont développées que les indications des sources (notamment scripturaires) fournies explicitement par Foscarini. Enfin une note bibliographique de 11 pages donne au lecteur toute garantie sur l'exactitude de l'information de Ponzio tant en ce qui concerne les éditions anciennes et récentes des textes campanelliens que pour ce qui a trait à la littérature secondaire.

M.-P. L.



T. C., *Monarchie d'Espagne*, texte inédit, traduction française par S. Waldbaum, *Monarchie de France*, traduction française par N. Fabry; textes origi-

naux introduits, édités et annotés par G. Ernst, Presses Universitaires de France, Paris 1997, 630 pp.

Il volume propone, in italiano e in traduzione francese, la prima edizione, integrale e genuina, della *Monarchia di Spagna* e quella della *Monarchia di Francia*. L'edizione, corredata da un utile apparato di note, presenta due testi politici che si collocano ai punti estremi della vita di C.: la *Monarchia di Spagna* è infatti scritta al rientro dello Stilese in Calabria e alla vigilia della congiura, mentre la *Monarchia di Francia* viene composta quasi quarant'anni dopo, a Parigi, attorno al 1635.

Gli ardui problemi filologici relativi alla *Monarchia di Spagna*, la cui originaria redazione italiana fu pubblicata solo nel 1854 da A. D'Ancona, in un testo gravemente alterato da interpolazioni tratte dalla *Ragion di stato* di Botero, derivano tra l'altro dall'ampio numero dei manoscritti – circa un centinaio, per la maggior parte interpolati. A tali difficoltà G. Ernst ha risposto collocando nel 1598 la redazione del testo – che avrà in seguito aggiunte e modificazioni –, ma individuando una precedente, più breve versione dell'opera, conservata in cinque codici, di cui già in precedenza aveva fornito un'edizione (T.C., *La monarchia di Spagna. Prima stesura giovanile*, a cura di G. Ernst, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1989).

Più semplice il caso della *Monarchia di Francia*, di cui si conosce un solo ms. che già ebbe una prima trascrizione ad opera di L. Amabile nel 1887. Il testo, privo di titolo, è conosciuto anche come *Le Monarchie delle Nazioni*, dall'incipit del titolo del primo capitolo, e contiene al suo interno un breve scritto, la cosiddetta *Comparsa regia*, redatto in latino nel 1635.

L'Introduzione ripercorre le vicende editoriali e le difficoltà filologiche dei due scritti, ma affronta anche il contrastato rapporto di C. con la monarchia spagnola, di cui negli anni trenta lo Stilese denuncia la progressiva decadenza sancita dalla crescente fortuna che pare arridere alla Francia. Ma questi testi pongono anche la questione, centrale e impervia, del rapporto tra politica e religione – e quindi tra C. e Machiavelli. Dove, pur nei contrasti e nelle differenze, i due pensatori paiono trovare un terreno comune nell'«attention portée à la religion considérée comme le lien de la communauté humaine» (p. xxiii). L.B.



T. C., *La Città del Sole*, a cura di L. Firpo, Laterza, Roma-Bari 1997 («Economica Laterza»), 137 pp.

Questa nuova edizione a cura di Germana Ernst e di Laura Salvetti Firpo ripropone la *Città del Sole* pubblicata da Luigi Firpo nel 1949 presso la Utet e inserita in un volume di *Scritti scelti* di Giordano Bruno e Tommaso Campanella. Come ricorda Norberto Bobbio nella Postfazione, l'edizione del 1949 seguiva di alcuni anni quella pubblicata dallo stesso Bobbio nel 1941 per Einaudi, considerata da Firpo «la prima trascrizione criticamente fondata» dell'operetta campanelliana, ma da lui emendata in seguito al ritrovamento di un nuovo manoscritto, depositario della stesura più antica, presso la Biblioteca Comunale di Trento. L'edizione firpiana della *Città del*

*Sole*, uscita in traduzione francese nel 1972 presso Droz, prima d'ora non era mai apparsa, in Italia, in forma autonoma (l'edizione è inoltre corredata di cinque eleganti tavole dovute a A. Magnaghi).

Il lavoro svolto dalle curatrici ha consentito di aggiornare e integrare le note al testo, utilizzando, in taluni casi, annotazioni presenti nelle carte firpiane. La riedizione è inoltre corredata di una densa *Nota*, redatta da G. Ernst, in cui si ripercorre la storia del testo, dall'originaria redazione italiana alle successive edizioni latine. Nella *Nota* la curatrice descrive inoltre i diciassette codici finora rintracciati che ci hanno tramandato la versione manoscritta dell'operetta, proponendo, oltre a un possibile stemma dei manoscritti e a un apparato selettivo delle varianti, talune ulteriori emendazioni. In appendice il volume riporta opportunamente il testo latino della *Tertia quaestio politica De optima republica*, affiancata dalla traduzione italiana annotata pubblicata da Firpo sul «Pensiero politico», XV (1982). S.P.

\* \* \*

Hanno collaborato alla redazione di queste schede: Lorenzo Bianchi, Delina Giovannozzi, Giuseppe Landolfi Petrone, Michel-Pierre Lerner, Sandra Plastina, Dagmar von Wille. Questa sezione è stata chiusa il 20 ottobre 1997.

INDICE DEI MANOSCRITTI  
(1997)

CITTÀ DEL VATICANO

BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA

Barb. lat. 318, 1 161

Barb. lat. 323, 2 312

Barb. lat. 3150, 2 312

Barb. lat. 3884, 2 273

Urb. lat. 1094, 2 271

Urb. lat. 1629, 2 269

FIRENZE

ARCHIVIO DI STATO

Mediceo del Principato, filza 3352, 2 347

BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE

Fondo Palatino 1028, 1 159

PARIS

ARCHIVES DU MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES

Correspondance politique - Rome, vol. 46, 2 346

PARMA

BIBLIOTECA PALATINA

Palatino 665, 1 159

ROMA

BIBLIOTECA CASANATENSE

ms. 2118, 2 272-75, 277-82.

## INDICE DEI MANOSCRITTI

### CITTÀ DEL VATICANO

ARCHIVIO SEGRETO VATICANO  
Arm. LII, t. 17, I 269

BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA

Barb. lat. 217, II 196  
Barb. lat. 3131, I 57  
Barb. lat. 4592, I 257, 258, 259, 263, 264  
Chigi F.VI.137, II 89, 153  
Reginense 1447, II 371-374  
Urb. 1068, I 52  
Vat. lat. 2129, I 75  
Vat. lat. 12233, I 264, 266

### HAMBURG

STAATS UND UNIVERSITÄTS BIBLIOTHEK  
cod. Uffenbach, II 87

### LONDON

BRITISH LIBRARY

Additional ms. 19333, I 235  
Additional ms. 22687, I 278  
Sloane ms. 3314, II 238

### MONTPELLIER

BIBLIOTHÈQUE INTERUNIVERSITAIRE  
Section de Médecine, H.169, I 280, 284, 289

### MONTREAL

OSLER LIBRARY

ms. 7618, I 275, 289

### MOSCA

BIBLIOTECA STATALE  
ms. Noroff, I 318

## NAPOLI

## ARCHIVIO DI STATO

Monasteri Soppressi n. 581, I 157, 162, 163, 187, 188

Monasteri Soppressi n. 582, I 157, 167, 170, 179

Monasteri Soppressi n. 458, I 188

## BIBLIOTECA NAZIONALE VITTORIO EMANUELE III

Brancacc. V.C.14 I, 280, 281, 283

XII.D.62, II 47

XVI.C.5.7, II 285

XVI.C.5.8, II 286

XVI.C.5.9, II 287

XVI.C.5.10, II 287

XVI.C.5.11, II 285, 288, 290

XVI.C.5.12, II 289

XVI.C.5.13, II 290

XVI.C.5.14, II 291

XVI.C.5.16, II 290

XVI.C.5.26, II 291

XVI.C.5.27, II 291

XVI.C.31.1.2, II 292

## NEW YORK

## LIBRARY OF THE HISPANIC SOCIETY OF AMERICA

[non catalogato, segnalato in P.O. Kristeller, *Iter Italicum. Accedunt alia itinera*, vol. V, pp. 323b-324a], I 15

## OXFORD

## CORPUS CHRISTI COLLEGE

ms. 303, I 36

## PARIS

## BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

Franç. 10.208, II 337

## PESCIA

## BIBLIOTECA CAPITOLARE

ms. 83, II 371-374

## ROMA

## ACCADEMIA DEI LINCEI

Archivio Linceo I, II 62

**SHEFFIELD**

UNIVERSITY LIBRARY

Hartlib Papers 59/10/24-38B, **I** 209

Hartlib Papers 1/33/6A-B, **I** 211

Hartlib Papers 44/1/16A, **I** 212

Hartlib Papers 15/6/5 A-B, **I** 214

Hartlib Papers 18/1/24A-B, **I** 214

Hartlib Papers 37/3A-4B, **I** 215

Hartlib Papers 30/4/21B, **I** 220

**TORINO**

Raccolta L. Firpo [proveniente dalla raccolta Thomas Phillips], **II** 87

**TORONTO**

UNIVERSITY LIBRARY

L. 5. [proveniente dalla raccolta Stillman Drake], **I** 83

**WÜRZBURG**

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

ms. M.ch.q.50, **I** 315

**ZÜRICH**

ZENTRALBIBLIOTHEK

Car XV 84, 2, **II** 262

F 200-206, **II** 248

F 201, **II** 249, 252, 254

F 204, **II** 257, 258, 259, 262, 265, 266, 267, 268, 269

## INDICE DEI NOMI

- Abacuc, **II** 123  
 Abaddon, **II** 105 e n, 153  
 Abbatichio, O., **I** 263n, 264n  
 Abbot, G., **I** 22, 33, 35, 36, 39, 300  
 Abbri, F., **I** 292n  
 Abel, L., **I** 51n  
 Abramo, **I** 13, **II** 69, 70, 71, 126, 181  
 Absalon, **II** 111n, 124 e n  
 Accetto, R. da Napoli, **I** 175, 193n  
 Achia Silonita, **II** 148 e n, 155  
 Achille, **II** 218  
 Achitofel, **II** 111 e n, 124  
 Aconcio, G., **I** 220n  
 Acquaviva, B., **I** 251  
 Acquaviva, C., card., **II** 53n, 217  
 Adamanzio, **I** 87  
 Adami, T., **I** 17n, 18, 19n, 139n, 145, 146n, 209, 210n, 222, 223n, 319, **II** 14, 34, 39, 41n, 169n, 185, 196, 196n, 218, 219 e n, 221, 225, 228, 371, 381  
 Adamo, **I** 145n, **II** 71, 122, 233  
 Ademollo, A. (Nemo), **I** 50n, 51n, 55n  
 Adriani, F., **I** 52  
 Agapito da Napoli (Domenico), **I** 202  
 Aggeo, **II** 72  
 Agostini, L., **II** 330  
 Agostino (monaco), **I** 13  
 Agostino Aurelio, santo, **I** 66 e n, 71, 77, 78, 79, 80, 82, 143, **II** 66 e n, 73 e n, 75, 117 e n, 111n, 112n, 113n, 136, 143 e n, 155, 197n, 212 e n, 302, 316, 317  
 Agostino da Camerota, **I** 168  
 Agostino da Ferrandina, **I** 169  
 Agostino da Licio, **I** 169n  
 Agostino da Napoli, **I** 173, 199  
 Agostino da Prato, **I** 186  
 Agricola, R., **I** 224n, **II** 158, 159n  
 Agrimi, M., **II** 376  
 Agrippa di Nettesheim, H. C., **I** 315, 316, 317, 318, **II** 313  
 Agyrtes, **II** 232  
 Åkerman, S., **II** 159n  
 Albatenio (al-Battani), **II** 30, 69, 71, 74, 78, 229  
 Alberigo J., **II** 166n  
 Alberti, N., **II** 135n  
 Albertini, T., **I** 208n  
 Alberto Magno, santo, **I** 316  
 Alberto da Napoli, **I** 200  
 Albizzi, famiglia, **I** 255n  
 Albrecht, M., **I** 217n  
 Albrico, **I** 116  
 Albumasar, **II** 78  
 Alcalà, Perafán de Ribera, duca di, **I** 189, 258n, 259  
 Alcuino di York, **II** 177  
 Aldimari, B., **II** 37n  
 Aldobrandini, famiglia, **I** 50n  
 Aldobrandini, B., **I** 50n  
 Aldobrandini, C., card., **II** 17n, 23n, 41n  
 Aldobrandini, Iacopo, **I** 185, **II** 331  
 Aldobrandini, Ippolito: vd. Clemente VIII, papa  
 Aldorizio, G. B., **I** 99, 100  
 Aldorizio, P., junior, **I** 97, 98 e n, 99 e n  
 Aldorizio, P., senior, **I** 99  
 Alençon, F. de, **I** 262 e n, **II** 149 e n, 378  
 Alessandrini, A., **I** 279 e n, 280n  
 Alessandro VI, papa, **II** 124n, 129, 141 e n  
 Alessandro VII, papa, **I** 60 e n, **II** 221n  
 Alessandro di Afrodisia, **II** 116, 127  
 Alessandro da Napoli, **I** 195  
 Alexander, J. J., **II** 259n  
 Alfani, T. M., **I** 50n  
 Alfonso da Napoli, **I** 194  
 Alfonso da Nocera (Annibale), **I** 180, 195  
 Alfonso X re di Castiglia e León, detto el Sabio, **II** 30, 69 e n, 78  
 Algeri, P., **I** 48n



- Alhazen, **II** 204  
 Allacci, L., **II** 221, 222n  
 Allde, J., **II** 363 e n  
 Almagià, R., **I** 149n  
 Alois, G. di Caserta, **I** 256 e n, 258n, 259, 263n  
 Alsted, J. H., **I** 211, 214, 215, 218  
 Altieri Biagi, M. L., **I** 128n  
 Alvarez, F., **I** 50n  
 Alvarez, J. di Toledo, **I** 253n  
 Alvaro, C., **II** 332n  
 Amabile, L., **I** 19n, 48n, 50n, 52n, 55n, 58n, 84n, 253n 258n, 259n, 260n, 312, **II** 18 e n, 19 e n, 21n, 34, 39 e n, 40 e n, 50n, 53n, 64n, 65, 87, 93n, 211n, 296 e n, 304, 356, 357  
 Amarelli d'Angri, D., **I** 189  
 Ambrogio, santo, **I** 306, **II** 61, 73 e n, 74 e n, 79, 127, 128, 142 e n, 212  
 Ambrogio da Airola, **I** 173  
 Ambrogio da Gaeta (Giovanni Girolamo), **I** 201  
 Ambrogio da Giugliano (Girolamo), **I** 200  
 Ambrogio da Lapigio, **I** 193  
 Ambrogio da Napoli (Bartolomeo), **I** 199  
 Ambrogio da Napoli (Francesco), **I** 198  
 Ambrogio da Napoli (Giovanni Agostino), **I** 199  
 Ambrogio da Pontecorvo, **I** 192  
 Amerio, R., **I** 131n, 138n, 154n, **II** 16n, 21n, 27n, 32n, 80n, 113n, 128n, 143n, 168n, 197n, 206n, 344, 347  
 Ameyden, T., **I** 86n  
 Amico, A. d', da Caserta (Cola Mario), **I** 203  
 Amos, **II** 30  
 Anassagora, **II** 102, 146, 199, 201  
 Andrea da Caserta, **I** 173, 189n  
 Andreae, J. V., **I** 210 e n  
 Andreae, T., **I** 211, 214, 215, 216  
 Angelo da Airola, **I** 172  
 Angelo da Pistoia, **I** 183  
 Angelo, D. d', da Napoli (Giovanni Leonardo), **I** 194  
 Aniello da Napoli, **I** 198  
 Aniello, converso, **I** 199  
 Annibale, **II** 180  
 Annibale di Capua, **I** 158n  
 Anselmo da Marsico, **II** 74n  
 Anselmo da Napoli, **I** 197  
 Antioco Epifane, **II** 141n  
 Antonicelli, F., **II** 329n  
 Antonino, santo, **II** 73  
 Antonino da Bologna, **II** 36  
 Antonino da Camerota, **I** 71n, 174, 175, 179, 193  
 Antonino da Napoli (Francesco Antonio), **I** 199  
 Antonino da Napoli, **I** 173  
 Antonino da S. Angelo, **I** 168  
 Antonio, converso, **I** 198  
 Antonio da Napoli, **I** 189, 193  
 Antonio da Ottati, **I** 166, 194  
 Antonio de' Ferraris, **I** 149n  
 Apollo, **II** 369  
 Apollodoro, **II** 144n  
 Aquario, M. de Gibbonis, **I** 74, 172, 175, 179  
 Aquilecchia, G., **I** 30n, 34 e n, 44n, 46n, 59n, 71n, 103, 122n, 124n, 145n, 234n, 239n, 252n, 278 e n, 285n, 298, 301, 302, 303, 304, 306, 307, **II** 361 e n, 362 e n, 364n, 366n, 367, 377, 379, 380  
 Aquino, L., da Napoli d', **I** 165, 166, 167  
 Arber, E., **II** 366n, 367  
 Arbrothe, lord di, **I** 23  
 Arca, P. d', **I** 293  
 Arcangelo da Napoli (Stefano), **I** 168, 198  
 Archimede, **I** 128, 129 e n  
 Archioni, G. B., **I** 55n  
 Aretino, P., **I** 58n, **II** 133 e n  
 Argirò, F., **II** 325n  
 Ario, **I** 66  
 Aristotele, **I** 32, 68, 71n, 75, 90 e n, 123n, 127, 128, 134n, 135, 142 e n, 145 e n, 155n, 246 e n, 304, **II** 17, 26, 29, 38, 42, 52, 61, 68, 69 e n, 71, 98, 112 e n, 119, 127 e n, 128 e

- n, 129, 130n, 146, 147n, 166, 177, 182, 196n, 199, 201 e n, 207, 222, 225, 227, 229, 231, 299, 300, 303, 312, 320
- Arnauld, A., I 205
- Arnold, G., II 266n, 268 e n
- Aronne, II 71 e n, 142
- Arquato, A., II 75 e n
- Arrigoni, P., I 52n
- Arzachel (al-Zarqali), II 69, 77
- Asor Rosa, A., I 309, 310, 311, 312, 313
- Assur, II 126
- Atanasio di Alessandria, II 146, 146n
- Atanasio da Maddaloni, I 168, 194n
- Atenagora, II 119 e n, 154
- Atlante, II 71
- Aubigny, signore d', I 23, 24
- Auletta, M., I 172
- Aureli, G. B., II 331n
- Aurelio da Bagnoli, I 71n, 175, 193
- Aurelio da Napoli (Annibale), I 203
- Auvray, L., I 67n
- Averroè, I 71n, II 127, 154
- Avicenna, I 90 e n, II 116, 127
- Ayscough, S., I 279n
- Baal, II 148, 155
- Babolin, A., I 134n
- Backer, F., II 157n
- Bacmeister, C., II 384
- Bacon F., I 150n, 206, 214, 216, 222 e n, II 174, 299, 300, 341
- Badaloni, N., I 207n, 235n, 286n, 299, 306, 309, 310, 311
- Baiazet II, sultano ottomano, II 125 e n
- Baladan, II 71
- Balbo, C., II 283n, 329n
- Baldacchini, M., II 278 e n, 295 e n, 301n, 302
- Baldini, E., II 327n, 330n, 331n, 334n
- Baldini, U., II 217n
- Ballo, A. da Napoli (Francesco Antonio), I 201
- Barbaro, E., I 31
- Barbato, M. da Marcianise (Jacobo), I 202
- Barberi Squarotti, G., I 311
- Barberini, F., card., I 57 e n, II 93, 95 e n, 96, 374
- Barberini, M.: vd. Urbano VIII, papa
- Barcia, F., I 15n, 16n, II 326, 327n
- Barfoot, J., I 38
- Bario, G. de, I 179
- Barisana, E., II 331
- Barker, P., II 202n
- Barnaba da Capua (Giovanni Vincenzo), I 199
- Barnaba da Napoli (Agnello), I 172
- Baroncini, G., I 141n
- Barrientos, Alamos de, I 16n
- Barth, H. M., II 250n, 269n
- Barth, K., II 270n
- Bartoccio, B., I 48n
- Bartoli, D., I 313
- Bartolino G., II 174n
- Bartolomeo d'Angelo, I 163
- Bartolomeo da Napoli, I 174
- Bartolomeo da S. Anastasia (Ignazio), I 196
- Bartolomeo da Venezia, I 169
- Bartolozzi, R., II 341
- Basile, B., I 237n
- Basile, D. da Giugliano (Fabio), I 203
- Basile, G., I 291 e n
- Basilio da Napoli, I 196, 200
- Bassi, S., I 233n, 297, 305, II 377
- Battail, J. F., II 157n
- Battista, P., I 313
- Battistini, A., I 122n
- Baum, R., II 383
- Bäumer, R., II 217n
- Baxter, R., II 237, 240n, 241, 242, 243 e n, 244, 245
- Bayle, P., I 320, II 249n, 251, 261 e n, 266n, 377, 383
- Beccaria, L., I 53, 189n
- Beck, C. H., I 122n
- Becket, Th.: vd. Tommaso di Canterbury

- Beda il Venerabile, I 125 e n, II 79, 212 e n  
 Beer, E. S. de, I 234n  
 Beierwaltes, W., II 386  
 Belgioioso, G., I 292n  
 Bellarmino, R., santo, I 52n, 144n, 147n, II 14, 72, 75, 94n, 129, 217n  
 Belli, C., II 49n, 53n  
 Bellini P., II 212n  
 Belloni, L., II 370n  
 Belloni Speciale, G., I 279 e n, 280, 284n, II 64n  
 Bembo, P., I 243n, II 128 e n  
 Bene, A. del, I 262n  
 Bene, P. del, I 262n  
 Benedetto d'Arienzo, I 196  
 Benedetto di Falco, I 160  
 Benedetto da Marigliano (Orazio), I 197  
 Benedetto da Napoli, I 200  
 Benedetto XIV, papa, I 44n, 60 e n  
 Bensley, E. H., I 277n  
 Beretta, M., II 161n  
 Bergerac, Cyrano de, I 320  
 Bernardini, P., I 183, 184  
 Bernardino da Siena, santo, II 79  
 Bernardo da Chiaravalle, santo, I 80, II 79, 104 e n, 120 e n, 136 e n  
 Bernardo da Napoli, I 198  
 Bernardo da Napoli (Alfonso), I 200  
 Bernardo da Torino, I 170  
 Bernerio, G., I 52n  
 Berni, F. I 58n  
 Beroaldo, F., I 316  
 Bersuire, P., I 117  
 Bertagnoni, M., II 355  
 Berti, D., I 48n, 54n, 55n  
 Bertolotti, A., I 51n  
 Bertrand de Goth, arciv. di Bordeaux: vd. Clemente V, papa  
 Besler, H., I 318  
 Besold, C., II 51n, 380  
 Biagio da Maddaloni (Cesare), I 195, 196  
 Biagio da Napoli (Giulio Cesare), I 200  
 Biagioli, M., I 126n, 127n, 130n  
 Bianchi, L., II 311n  
 Bianchi, M. L., I 214n, 229 e n, 288n, 300, II 218n  
 Bianco, B. da Napoli (Girolamo), I 195  
 Biblia, G. B., II 331  
 Biel, G., I 78  
 Biemann, J., I 315  
 Bignami Odier, J., I 57n  
 Bilaine, P., I 235n  
 Bilinski, B., I 138n  
 Birkner, J. von, I 259n, 264n  
 Bisogno, O. da Napoli, I 201  
 Bisterfeld, J. H., I 205, 208, 211, 214 e n, 215 e n, 216n, 217 e n, 218, 220 e n, 221, 222, 223, 225, 227, 228, 229, 230 e n  
 Bitonto, G., II 331  
 Blackwell, R. J., II 168n, 171n, 172n  
 Blado, stampatori, I 47 e n  
 Blasio, I. de, da Giugliano (Giralamo), I 203  
 Blekastad, M., I 211n, 215n  
 Bloch, E., II 190n  
 Boaga, E., I 144n  
 Bobbio, N., I 327n, 328n, 329n, 330n, 331n, 332n, 335n, 336 e n, 340, 347  
 Boccalini, G., II 331n  
 Boccalini, T., II 330 e n  
 Bodin, J., II 42 e n, 52  
 Boecler, J. H., II 266 e n  
 Bohatec, J., I 216n  
 Bolena, A., regina d'Inghilterra, II 150 e n  
 Boleslao II, re di Polonia, II 146n  
 Boliano, A., II 331n  
 Bolzoni, L., I 17n, 153n, II 49n, 107n, 179n, 185n, 187n, 381  
 Bonansea, B. M., II 168n  
 Bonaventura, da Bagnorea, santo, I 226n, II 74, 176  
 Bonaventura, F., II 331n  
 Bonelli, M., card., I 163n, 184, 185  
 Bongi, S., I 56n  
 Bonifacio VIII, papa, II 135 e n, 141 e n

- Bonifacio IX, papa, **I** 184  
 Bönker-Vallon, A., **II** 385, 386  
 Bonora, E., **II** 343  
 Bonvicini, A., **II** 371, 373  
 Bordoni, G., **I** 98  
 Borel, P., **I** 245 e n, 320  
 Borelli, F., **II** 331  
 Borelli, G. A., **II** 370  
 Borgarucci, famiglia, **II** 331n  
 Borghese, C., **I** 52n  
 Borgia, C., **II** 124 e n, 125  
 Borromeo, F., **I** 284n  
 Borsche, T., **II** 383  
 Borzelli, A., **II** 48  
 Boselli, P. **II** 302n  
 Bossy, J., **I** 304, 307  
 Botero, G., **I** 15, **II** 113n, 129, 149 e n, 330  
 Bourdelot, J., **II** 374  
 Bourdelot, P. M., **II** 159, 374  
 Boxhorn, M. Z., **II** 158  
 Boyer, R., **II** 157n  
 Boyle, R., **I** 236n, **II** 177  
 Boyvin du Vaurouy, H., **I** 87n  
 Bozza, T., **II** 37n  
 Braccio da Montone: vd. Fortebracci, A.  
 Brahe, T., **I** 36, 121, 122n, 138, 145n, 246, **II** 60 e n, 69, 70 e n, 75, 76, 77, 80, 195, 197, e n, 198 e n, 199, e n, 200, 201 e n, 202 e n, 203, 204, 205, 206, 211 e n, 213, 375  
 Brambilla, E., **I** 294n  
 Brancalasso, G. A., **II** 42n, 331  
 Bravo, G. M., **II** 329n, 330n, 331n  
 Brecht, B., **II** 384  
 Breitinger, J. J., **II** 248n  
 Brictano, G. (Jacob van Brecht), **I** 57n  
 Brigida di Svezia, santa, **II** 27n, 30, 31n, 72, 73 e n, 75 e n, 79, 105, 105n, 120 e n, 141, 142n, 146n  
 Brioschi, F., **I** 311  
 Brisighella: vd. Guanzelli da Brisighella, G. M.  
 Bristow, R., **I** 34 e n  
 Brocardo, I., **II** 381  
 Broughton, H., **I** 37, 38, 39  
 Brucker, J. J., **II** 265 e n, 266n, 267 e n, 297 e n  
 Bruers, A., **I** 138n, **II** 189n  
 Bruni, L., **II** 167  
 Bruno, G., **I** 251  
 Bruto, Marco Giunio, **II** 180, 181, 184 e n  
 Bry, M. de, **II** 337  
 Bucciantini, M., **I** 132n, 133n  
 Bucer, M., **I** 78, 79  
 Budde, J. F., **II** 248, 250 e n, 251n, 253n, 254, 254n, 257n, 261 e n, 264n  
 Budé, G., **I** 103, 104, 105, 106, 107 e n, 108, 109, 110, 111, 112 e n, 115, 116n, 117, 118 e n, 119 e n  
 Bugatti, G. B. (mastro Titta), **I** 47n  
 Buhle, J. G., **II** 298 e n, 299 e n  
 Bulferetti, L., **II** 327 e n, 329n, 335 e n  
 Bulifon, A., **I** 280, 291 e n, 292, **II** 44n, 46n  
 Bullart, I., **I** 276  
 Bünauf, R. von, **I** 18  
 Buonafede, A., **II** 297 e n, 298  
 Buonaiuti, E., **II** 341  
 Burali, P. d'Arezzo, **I** 260n  
 Buratelli, G., **I** 70n  
 Burghley, lord, **I** 39  
 Burke, P., **I** 215n  
 Busino, G., **II** 353  
 Butler, A. J., **I** 23  
 Caco, **I** 115  
 Caetani, B., card. **I** 139, 143, **II** 168, 169n, 174n  
 Caetano (Caietanus): vd. De Vio, T.  
 Caferio, A. da Napoli, **I** 166, 193,  
 Caifa, **II** 141 e n  
 Calamari, G., **II** 371  
 Caldora, G., **II** 133 e n  
 Caldora, U., **II** 355  
 Callisto III, papa, **I** 48n  
 Calvino, G., **I** 78, 79, 112, **II** 24, 25, 75, 112, 124, 133, 142, 149, 150, 364 e n  
 Cam, **I** 12  
 Cambi, M., **I** 292n  
 Camden, Mr., **I** 29

- Cametti, A., I 51n  
 Camillo da Monopoli, I 170  
 Campagna, G. L., I 257, 258n, 259 e n, 263n, 264n  
 Candidus, P., II 158  
 Canini, G., II 130n  
 Canone, E., I 63n, 64n, 86n, 135n, 160n, 242n, 250n, 251n, 300, II 49n, 138n, 158n, 206n, 221n, 376, 379  
 Cantoni, C., II 296, 303 e n, 304 e n  
 Canziani, G., I 279n, 316 II 265n, 271n  
 Capaccio, G. C., II 44n  
 Capaccioli, M., II 377  
 Capasino, G. di S. Severino, I 180  
 Capece, S., I 233, 238 e n, 243 e n, 244 e n, 247  
 Capialbi, V., II 160  
 Cappelli, A., I 51n  
 Caputo, L. d'Aversa, I 203  
 Caracciolo, C., I 258n  
 Caracciolo, G., marchese di Vico, I 255n, 258n  
 Caracciolo, Teofilo da Napoli (Giralamo), I 180, 197  
 Caracciolo, Tommaso da Napoli, I 203  
 Carafa, famiglia, I 263n  
 Carafa, Alfonso, card., I 257 e n, 258, 259n, 263n, 264n  
 Carafa, Antonio, card., I 76, 77 e n, 183  
 Carafa, Antonio, marchese di Montebello, I 258n, 259n, 264n  
 Carafa, F., I 258n  
 Carafa, G. A., I 263n  
 Carafa, G. P.: vd. Paolo IV, papa  
 Caravaggio, Michelangelo Merisi, detto il, I 309  
 Cardano, G., I 28, 89 e n, 278, 281 e n, 293, 319, II 79, 139 e n, 211 e n, 260, 297 e n  
 Carderi, B., I 158n  
 Carella, C., I 64n, 301  
 Carena, C., I 266n  
 Carlo V, imperatore, I 253n, 254, 255n, 260 e n, II 150  
 Carlo Emanuele I, duca di Savoia, I 16 e n, II 44n, 45n, 121 e n  
 Carlo X Gustavo, re di Svezia, II 157 e n  
 Carlo Magno, I 18  
 Carnesecchi, P., I 269n  
 Caronte, I 17, 116  
 Caroti, S., I 154n  
 Carranza, B., arcivescovo di Toledo, I 269n  
 Carusi, E., I 52n, II 15n, 16n, 22n  
 Casa, I. L., I 283n  
 Casaubon, I., II 158, 159  
 Casilio da Guardia Sanframonti (Sempronio), I 203  
 Caspar, M., I 122n  
 Cassirer, E., II 307, 308n, 309, 310 e n, 311n, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321 e n, 322, 323 e n  
 Castagna, D. di Sicilia, I 166, 193  
 Castaneis, A. de, I 50  
 Castelli, B., I 131n, 133n, 135n, 148 e n  
 Castelnau, F. M. de, signore di Mauvissière, I 307, II 378  
 Castelvetro, G., II 331n  
 Castiglione, B., II 381  
 Castiglione Fusco, A. da Perugia, I 184  
 Castro, F. di, I 98  
 Castro, R., II 184  
 Castruccio Castracani, II 124 e n  
 Catalani, G., I 45  
 Catanei, V., I 47  
 Caterina d'Aragona, II 150n  
 Caterina di Asburgo-Spagna, duchessa di Savoia, II 44n  
 Caterina de' Medici, I 253n, 262 e n  
 Caterina da Siena, santa, II 30, 75, 79, 146n  
 Catone, Marco Porcio, II 23 180 e n, 181  
 Cavalieri, G. M., I 165n  
 Cavalli, S., I 183, 188  
 Cavendish, famiglia, I 236n  
 Cavendish, M., I 234  
 Cecchetti, L., I 43

- Cecchi, E., I 309  
 Cecco d'Ascoli, I 47n  
 Cecil, W., II 364  
 Celano, C., II 53n  
 Celestino da Verona (Giovanni Antonio Arrigoni), I 55 e n, 56  
 Celestio, I 78  
 Cellini, B., I 51n  
 Celtis, C., II 158, 159n  
 Cenci, G., I 56n  
 Cenci, P., I 50n  
 Cerere, II 234  
 Cervenka, J., II 240  
 Ceserani, R., I 311  
 Cesare, Caio Giulio, I 11, 12, 13n, 17  
 Cesareo, G. da Bagnoli, I 192  
 Cesari, Z., II 275n  
 Cesarini, V., II 58, 62, 87, 93, 200n  
 Cesi, F., I 131, 155, 283 e n, 284n, II 62n, 64, 86n, 84, 158n, 169n  
 Charleton, W., I 235, 236 e n, 237, 247, II 239, 239n  
 Charlewood, J., II 361 e n, 362 e n, 363 e n, 364 e n, 365, 366  
 Charron, P., I 319  
 Chauviré, C., I 135n  
 Chiaiese: vd. Plagese, M. da Castellamare  
 Chiaramonti, S., II 204n  
 Ciampoli, D., I 18n, 135n, II 29n, 149n  
 Cicerone, Marco Tullio, I 29, 68, II 79, 112, 119, 125n  
 Ciliberto, M., I 35, 42, 250n, 303, 305, 306, 307, II 376, 377, 379, 380  
 Cioffari, G., I 159n, 161n, 163n, 165n, 171n, 182n, 183n, 189n, 192n  
 Cioffi, G. da Napoli, I 200  
 Cioli, A., I 148n  
 Ciotti, G. B., I 41, II 51n, 379  
 Circe, I 112, 114 e n, II 132  
 Cireneo, II 139  
 Cirillo, santo, II 146  
 Ciro il Grande, I 18, II 152  
 Citolini, A., II 362  
 Clario, G. B., II 331  
 Clarke, D., I 28  
 Clauberg, J., I 213, 214 e n, 216  
 Clavelin, M., I 126n, 148n  
 Clavio, C., I 138n, 276  
 Clemente da Napoli, I 197  
 Clemente da Napoli (Domenico), I 198  
 Clemente da Napoli (Gaspere), I 196  
 Clemente V, papa, II 135 e n, 141n  
 Clemente VIII, papa, I 50 e n, 52n, 58n, 77n, 185, 251, 270, II 73  
 Cleopatra, II 180  
 Clucas, St., I 213n, 305  
 Cobham, H., I 22, 23, 25, 26  
 Cochrane, E., II 344  
 Cocles, B., I 89, 281, 282 e n, 285, 293  
 Cocozza, A., I 89  
 Colin, A., I 148n  
 Colle, G. V. (Sarnese), I 63, 64n  
 Collinson, P., I 304  
 Colombo, C., I 122n, 141, II 75  
 Colonna, famiglia, I 263n  
 Colonna, A., card., I 73 e n, 74, 75 e n, 165  
 Colonna, Marcantonio, I 73, 74, 75, 76  
 Colonna, Marcantonio, arcivescovo, I 264n  
 Colonna, P., I 264n,  
 Comenio, I.: vd. Komensky, J.  
 Comparato, V. I., II 46n  
 Concha, V. de, I 179  
 Condulmer, F., I 55  
 Conring, H., II 265, 266n  
 Constabile, P., I 183  
 Contarini, F., II 379  
 Conte, E., I 73n  
 Conti, A., II 301 e n, 302  
 Continisio, C., I 16n  
 Copenhaver, B., I 306  
 Copernico, N., I 33, 35, 40, 114, 122n, 123 e n, 138 e n, 139, 143, 145, 146n, 147 e n, 148, 149 e n, 152, 153 e n, 155 e n, 213, 298, 304, II 30, 61, 63, 69, 76, 77 e n, 78, 79, 80, 168, 210 e n, 213  
 Coppino, M., II 302n

- Coppola, A. da Napoli (Orazio), **I** 168, 195  
 Coppola, G. da Napoli, **I** 179n, 197  
 Corbinelli, J., **I** 41, 262n  
 Cornari, ambasciatore di Venezia, **I** 24  
 Cornelio, **II** 136 e n  
 Cornicello, Z. da Pontecorvo (Domenico), **I** 203  
 Corrado, G. G. da Napoli (Giovanni Antonio), **I** 201  
 Corsano, A., **I** 64n, 150n, 309, 310, **II** 169n  
 Corso, O., **I** 169  
 Corte, V. de, da Camerota (Marzio), **I** 203  
 Cortese, N., **I** 291n, **II** 44n  
 Corticelli, A., **II** 197n  
 Corvo, A., **I** 285, 293  
 Cosimo II, granduca di Toscana, **I** 97, 139n  
 Costa, G., **II** 40, 52  
 Costabel, P., **II** 215n  
 Costantino, imperatore, **I** 11  
 Costanzo, F., **I** 280  
 Costanzo da Napoli, **I** 172  
 Cotin, G., **I** 41, 63, 65n, 67, 70, 71, 72, 270n, **II** 378  
 Courbé, A., **I** 236n  
 Coyne, G. V., **I** 148n  
 Cozza, F., **II** 159, 160, 325 e n  
 Crasso, L., **I** 280  
 Crawford Lomàs, S., **I** 23  
 Crenius, Th., **II** 267n  
 Crinito, P., **I** 247, 316  
 Crisostomo, santo, **I** 66  
 Crisostomo da Bagnoli, **I** 168, 184  
 Crispo, G., **I** 176, 181, 192  
 Cristina di Lorena, **I** 143n  
 Cristina, regina di Svezia, **II** 158, 374  
 Cristo: vd. Gesù Cristo  
 Cristoforo da Napoli (Ortensio), **I** 199  
 Cristoforo da Padova, **I** 68  
 Croce, B., **I** 160, 314, **II** 36 e n, 37, 280n  
 Croll, O., **II** 218, e n, 225  
 Crouzel, H., **I** 123n  
 Cruciani, F., **II** 212n  
 Cruciani Troncarelli, M. G., **I** 77n  
 Cubeddu, I., **II** 274n, 282n, 284n  
 Cudworth, R., **I** 214, **II** 237, 253n  
 Cugnoni, G., **I** 252n  
 Cunningham, A., **II** 238n  
 Cuoco, V., **II** 36  
 Curcio, C., **II** 341  
 Curtius, E. R., **I** 140n, **II** 169n  
 Cusano, N.: vd. Niccolò da Cusa  
 Cyprian, E. S., **II** 265n  
 D'Addio, M., **II** 21n  
 D'Afflitto, E., **I** 98n  
 D'Ancona, A., **I** 15n, **II** 52n, 273, e n, 274, e n, 277 e n, 278, 279, 295 e n, 296n, 302  
 D'Orsi, D., **II** 275n, 291n, 329n  
 Dal Pozzo, C., **II** 158 e n, 160, 295n  
 Dal Pozzo, C. A., **II** 160n, 295n  
 Daniel, S., **I** 28, 29  
 Daniele, **II** 72, 102, 145  
 Dante Alighieri, **I** 85, 312, **II** 108 e n, 304, 352  
 Dati, C., **I** 154n  
 Davide, **I** 13, **II** 31, 73, 80, 116, 117, 123, 124 e n, 134, 180, 181, 184, 227  
 De Bernart, L., **I** 299  
 De Bujanda, J. M., **I** 43, 49n  
 Debus, A. G., **I** 223n  
 Decembrio P. C., **II** 167  
 Decio da Lapigio, **I** 198  
 De Crescenzo, G., **II** 369n  
 Dee, J., **I** 304  
 De Federicis, L., **I** 311  
 De Franco, L., **I** 48n, **II** 195n, 204n, 354  
 De Frede, C., **II** 37n  
 De Giovanni, B., **I** 313, **II** 376  
 De Grazia, V., **I** 130  
 De la Gardie, M. G., **II** 157 e n, 159  
 Del Bagno, I., **II** 53n  
 Della Casa, G., **I** 58n  
 Della Peruta, F., **I** 294n  
 Della Porta, C., **I** 280

- Della Porta, G. B., **I** 59n, 86, 89, 95n, 105n, 222, 273 e n, 274, 275, 276, 278 e n, 279 e n, 280 e n, 281 e n, 282n, 283 e n, 284 e n, 285 e n, 286, 287 e n, 288 e n, 289 e n, 290 e n, 292 e n, 293 e n, 294, 295, **II** 34, 41n, 300
- Della Rovere, F. M. II, duca di Urbino, **II** 91
- Della Rovere, F. U., duca di Urbino, **II** 91
- Dell'Erba, N., **II** 330n
- Del Prete, A., **I** 235n
- Del Rio, M., **I** 90n, 282 e n, 285 e n, 286 e n, 288 e n, 291, 294
- Del Tufo, M., **II** 195
- De Maio R., **I** 258n, 264n
- De Mattei, R., **I** 58n, 84n, **II** 41n, 42n, 93 e n, 184n, 339, 341, 353
- De Meis, C., **II** 275n
- De Mendoza, A., **II** 39
- Demetra, **II** 132 e n
- Demetrio di Macedonia, **II** 131, 132n
- Democrito, **I** 127, 128, 129 e n., 133, 135 e n, 241n, 245 e n, **II** 29, 199, 201, 206n, 226
- Dentice d'Accadia, C., **II** 92n
- De Renzi, Salvatore, **II** 369n
- De Renzi, Silvia, **II** 158n
- De Ricci, S., **I** 275 e n, 277 e n
- De Sanctis, F., **II** 275n
- Descartes, R., **I** 205, 208, 210, 214 e n, 216, 217 e n, 219, 220n, 246, 312, 318, **II** 158n, 215 e n, 237, 244, 245, 263 e n, 276n, 280, 281, 286, 288, 292, 293, 296n, 290, 300, 301, 302, 304 e n, 308n, 313, 317, 321, 369, 370
- De Thou, F. A., **I** 319, **II** 158
- Detienne, M., **I** 104 e n
- De Vio, T., card., **I** 78, 79, **II** 127 e n, 128, 177
- Deza, P., **I** 52n
- Diana, **II** 385
- Dibon, P., **I** 216n
- Dick, S. J., **I** 124n
- Dicson, A., **I** 305, **II** 359, 360
- Diez del Corral, L., **II** 353
- Digby, K., **I** 238 e n, 247
- Digges, T., **I** 304, 305
- Di Girolamo, C., **I** 311
- Di Napoli, G., **I** 136n, 137n, 141n, 312
- Diodati, E., **I** 319
- Dionigi Aeropagita, **I** 80. - VD. anche Pseudo-Dionigi
- Dionigi d'Alicarnasso, **II** 216
- Dionigi da Castellammare (Pompeo), **I** 198
- Dionigi da Leewis, santo, **II** 75 e n
- Dionigi da Napoli (Lorenzo), **I** 195, 196
- Dionisio Cartusiano: vd. Dionigi da Leewis
- Dionisotti, C., **II** 330n
- Ditadi, G., **I** 121n, **II** 160n
- Ditchfield, S., **I** 297
- Di Tocco, V., **I** 16n
- Doglio, V., **II** 332n
- Domenichi, L., **II** 125n
- Domenico da Bagnaia, **I** 180
- Domenico da Camerota (Torquato), **I** 202
- Domenico da Galeato, **I** 169
- Domenico di Layno (Pietro Antonio), **I** 200
- Domenico da Marcianise, **I** 194
- Domenico da Napoli, **I** 202
- Domenico da Napoli (Camillo), **I** 202
- Domenico da Nocera, **I** 64n, 66n, 71n, 168, 170n, 175, 179, 186, 187, 188 e n, 189 e n, 190, 191
- Domenico da Salerno, **I** 168
- Domenico da Soriano, santo, **II** 53n
- Donato di Basilicata, **I** 197
- Donato, **I** 79
- Donato, L., **I** 98
- Doni, A. F., **II** 335
- Doria, C., **I** 116n
- Doujat, J., **I** 213 e n
- Drake, F., **I** 83n
- Drake, S., **I** 83n, **II** 169n, 205n
- Dreyer, J. L. E., **I** 36, **II** 199n
- Du Refuge, E., **II** 130n
- Duart, M., **I** 169



- Ducros, F., I 311  
 Dudley, R., conte di Leicester, I 29, 303, 304, II 364 e n  
 Duns Scoto, G., I 78, II 127 e n, 128  
 Dupuy, J., I 319  
 Dupuy, P., I 319  
 Dürer, A., II 328n  
 Durkan, J., II 360  
 Duro, C. de, da Napoli, I 195  
 Dury, J., I 208, 215 e n  
 Duval, G., II 220n  
 Dyck, W. von, I 122n
- Eccles, M., II 362n  
 Echard, J., I 190, 191n, II 265n, 297 e n  
 Eco, U., I 206n  
 École, J., II 255n  
 Egidio da Viterbo, I 69 e n., 70  
 Egidio Polono, II 74n  
 Egidio Romano, I 68, 69, 78, 79, 80, II 127 e n  
 Egli, R., I 57n, 59n  
 Einstein, L., I 29  
 Eleazaro, II 180, 182  
 Elia, II 31, 73n, 75, 132  
 Elisabetta I, regina d'Inghilterra, I 22, 26 II 378  
 Elisio, T., I 176, 181, 182 e n, 183, 185, 189, 192n  
 Ellero, M. P., II 377  
 Elpino, I 240n  
 Elton, O., I 29  
 Enrico di Gand, I 78, 263  
 Enrico III, re di Francia, I 262n, II 149n, 378  
 Enrico IV, re di Francia, I 251  
 Enrico II, re d'Inghilterra, II 146n  
 Enrico III, re d'Inghilterra, I 26  
 Enrico VIII, re d'Inghilterra, I 12 e n, II 150, e n  
 Enrico II di Valois, I 255n, 262  
 Épernon, duca di, I 25  
 Epicuro, I 109, 241n, 245 e n, II 112  
 Epifanio di Salamina, II 75 e n, 146  
 Eraclito, II 78, 226
- Erasmo da Rotterdam, I 59n, 65, 66, 78, 79, 103, 109, 110, 114 e n, 250, 266 e n, II 180 e n, 330  
 Erinni, I 115  
 Ermete, I 105, 106, 113  
 Ermete Trismegisto, I 105 II 218n, 219, 220n, 225  
 Ernst, G., I 18n, 50n, 69n, 86n, 121n, 135n, 139n, 207n, 242n, 285n, 300, 301, II 14n, 17n, 29n, 49n, 51n, 52n, 59n, 138n, 139n, 182n, 185n, 206n, 211n, 213n, 265n, 268n, 376, 380  
 Erodoto, II 181  
 Erspamer, F., I 311  
 Erythraeus, J. N., II 265n, 297 e n  
 Eschilo, II 201  
 Esdra, I 37, II 74, 75, 79, 81, 82, 119, 150n, 154  
 Esiodo, I 107  
 Esposito, R., I 314  
 Eszer, A., I 148n  
 Etaples, Capitano d', I 24  
 Eubel, C., I 165n  
 Eugenio da Nocera, I 173  
 Eugenio IV, papa, I 48  
 Eusebio di Cesarea, I 105 e n  
 Eusebio da Napoli, I 197  
 Evangelista da Napoli (Francesco), I 198  
 Evelyn, J., I 233, 234 e n, 235 e n, 236 e n, 237 e n, 238, 239 e n, 240 e n, 241 e n, 242, 243 e n, 244 e n, 245, 246 247, 248  
 Evetone, II 71  
 Ezechia, II 71, 117n, 138  
 Ezechiele, profeta, I 85, II 130, e n  
 Ezzelino III da Romano, II 124
- Fabri, G., II 17, 57, 62n, 64 e n, 65, 86, 87, 88  
 Fabri, S., I 66n, 183 184, 188, 189  
 Fagot, H., I 307  
 Failla, P. I., II 174n  
 Falaride, II 141 e n, 155  
 Fancelli, M., II 383  
 Fanti, C., I 237n  
 Fantoli, A., I 148n

- Fantoni, A., **II** 205n  
 Fantoni, F., **I** 136n  
 Fantoni, G. B., **I** 294 e n  
 Faraboli, S., **II** 54n  
 Faracovi Pompeo, O., **II** 54n  
 Farinacci, P., **I** 54n  
 Farnese, A.: vd. Paolo, III, papa  
 Farnese, O., card., **II** 11n, 41n  
 Fasiano, M. da Ottati (Flavio), **I** 201  
 Fattori, M., **I** 35  
 Fausto Manicheo, **II** 212n  
 Favaro, A., **I** 100, 123n, 136n, **II** 58n, 62n, 200n  
 Favilla, P. G., **II** 64 e n, 65, 86, 86n  
 Federici, F., **II** 311n  
 Federico III, elettore di Sassonia, **II** 150n  
 Feiereis, K., **II** 270n  
 Feingold, M., **I** 37  
 Felice da Napoli (converso nel 1559), **I** 196  
 Felice da Napoli (converso nel 1574), **I** 202  
 Fellecchia, A. da Nola (Muzio), **I** 194 e n  
 Fellmann, F., **I** 297  
 Felthremsis, V.: vd. Vittorino da Fel-tre  
 Femiano, S., **I** 140n, **II** 168n  
 Fenestella, L., **I** 116  
 Ferdinando da S. Gregorio, **I** 169  
 Ferdinando il Cattolico, **I** 253n, 260n  
 Fernandez de Castro, P., conte di Lemos, **II** 39, 44, 46, 46n, 51n  
 Ferrarese, F. M.: vd. Novara, F. M.  
 Ferrari, E., **I** 55n  
 Ferrari, M., **II**, 309n, 310n  
 Ferrariis, P. de, da Napoli (Aniello), **I** 202  
 Ferrone, V., **I** 292n, 294n  
 Ferroni, G., **I** 312  
 Festa, E., **I** 156n  
 Fey, E., **II** 302n  
 Fichte, J. G., **II** 281  
 Ficino, M., **I** 33, 35, 70n, 206n, 229, 299, 300, 306, 316, 317, **II** 386  
 Filarete, **II** 330, 335  
 Filiberto di Savoia, **II** 44 e n, 45 e n, 51  
 Filippo da Gaeta, **I** 172  
 Filippo V di Macedonia, **II** 132n  
 Filippo II, re di Spagna, **I** 258n, 259 e n, 260n, 263, **II** 44n  
 Filippo III, re di Spagna, **II** 20n, 41n, 44n  
 Filippo IV, re di Spagna, **I** 20  
 Filippo IV il Bello, re di Francia, **II** 135n  
 Filippo Emanuele di Savoia, **II** 44n  
 Filippo Neri, santo, **I** 182  
 Filolao di Crotone, **I** 138n, 145  
 Filomarino, Alfonso, **II** 45n  
 Filomarino, Ascanio, card., **II** 45n  
 Filomarino, C., **II** 45n  
 Filomarino, L., **II** 45 e n, 51, 52  
 Filomarino, P., **II** 45n  
 Filonardi, P., **I** 19n  
 Filone di Alessandria, **II** 70, 71  
 Filotimo, **I** 113  
 Findlen, P., **II** 160n, 303n  
 Fintoni, M., **I** 305, **II** 377  
 Fiorani, L., **I** 51n  
 Fiorentino, F., **I** 47n, 105n, 254, **II** 263n, 264n, 303, e n, 304  
 Fiorenzo, M. A., **I** 269n  
 Firpo, L., **I** 15n, 17n, 19n, 26, 41, 42, 45n, 46n, 48n, 49n, 50n, 51n, 52n, 56n, 57n, 58n, 63n, 84n, 95 e n, 123n, 139n, 140n, 153n, 174n, 188n, 190n, 301, 302, 312, **II** 13n, 14n, 16n, 19 e n, 20n, 22n, 28n, 29n, 39n, 41n, 42n, 44n, 45n, 49n, 50n, 51n, 52n, 59n, 60n, 68n, 83n, 87, 91 e n, 92n, 95n, 99n, 101, 128n, 147n, 158n, 159n, 160, 160n, 166n, 168n, 170n, 172n, 174n, 179n, 195n, 196n, 198n, 211n, 213n, 219n, 221n, 295n, 304, 305, 325 e n, 326 e n, 327 e n, 328 e n, 329n, 330 e n, 331, 332 e n, 333 e n, 334n, 335 e n, 336 e n, 337, 340, 341, 343, 344, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 353, 354, 355, 356, 358, 371, 373, 379  
 Firth, K. R., **I** 216n

- Fischer, B., **II** 171n  
 Florio, J., **I** 22, 30 e n, 31, **II** 362  
 Floss, P., **I** 211n  
 Fludd, R., **I** 293  
 Fonseca, C. de, **I** 70n  
 Forcadello, C., **I** 169  
 Formichetti, G., **II** 117n  
 Forte, S. L., **I** 172n  
 Fortebracci, A., **II** 133 e n  
 Fortunati, V., **II** 356  
 Foscarini, P. A., **I** 143n, 144n, **II** 168, 171 e n  
 Foucault, M., **I** 205 e n, 206, 311  
 Fournel, J. L., **II** 381  
 Fournier, V., **II** 157n  
 Fracastoro, G., **II** 319  
 Fraini, L. C., **II** 275n  
 Frajese, V., **I** 15n, **II** 104n, 129n, 213n  
 Francesco di Guisa, **I** 253n, 255n  
 Francesco di Paola, santo, **II** 27 e n  
 Francesco da Sabato, **I** 200  
 Francesco Maria Ferrarese: vd. Novara, F. M.  
 Francis, W. W., **I** 277 e n, 278  
 Franckenberg, A. von, **I** 209n, 213 e n, 215 e n  
 Franco, N., **I** 58n, **II** 133 e n  
 François de Bonne, duca di Lesdiguières, **II** 121n  
 Fraunce, A., **II** 365  
 Freedman, J., **I** 219n  
 Fregoso, B., **II** 181  
 Freigius, I. T., **I** 27  
 Frey J. C., **II** 215  
 Friedberg, Ae., **II** 167n  
 Frigiolo, G., **I** 98, 99 e n  
 Fritzsche, O. F., **II** 247n, 252 e n, 253n  
 Fubini, M., **II** 343, 352  
 Fulco, G., **II** 21n, 57  
 Fulgenzio, **I** 116n  
 Fulgenzio da Napoli (Giovanni Antonio), **I** 199  
 Fulke, D., **I** 34  
 Fülleborn, G.G., **II** 298 e n  
 Fulman, W., **I** 37  
 Fumagalli, G., **I** 47n  
 Gabriele da Chieti, **I** 193  
 Gabrieli, G., **I** 89 e n, 95n, 279, 280 e n, 281, 283n, 284n  
 Gaetano, card.: vd. De Vio, T.  
 Gaffarel, J., **I** 83, 86, 319, **II** 215  
 Gagliardo, E., **I** 193, 194n, 250  
 Gaiser, K., **II** 386  
 Galasso, G., **I** 166n, **II** 49n  
 Galeno, Claudio, **I** 90 e n, **II** 99, 129, 137, 226  
 Galilei, G., **I** 97, 100 e n, 121, 122 e n, 123 e n, 124 e n, 125 e n, 126 e n, 127, 128, 129 e n, 130 e n, 131 e n, 132, 133 e n, 134 e n, 135 e n, 136n, 138, 139 e n, 140, 141 e n, 142 e n, 143 e n, 144 e n, 145 e n, 146 e n, 147 e n, 148 e n, 149 e n, 150 e n, 151 e n, 152 e n, 153n, 154 e n, 154 e n, 156 e n, 246, 307, 309, 312, **II** 50n, 58 e n, 60 e n, 62 e n, 75, 79 e n, 83n, 103, 158, 159 e n, 165, 168, 169 e n, 170 e n, 171 e n, 174 e n, 177, 197, 198, 200 e n, 201 e n, 202 e n, 203 e n, 204n, 205 e n, 206 e n, 207 e n, 208 e n, 209, 210, 213, 300, 302, 311, 321, 322 e n, 330, 373, 384  
 Gallo, G., **I** 166, 193, 194, 237  
 Galluccio, G. P. da Napoli (Fabio), **I** 197  
 Galluppi, P., **II** 279  
 Galluzzi, P., **I** 128n, **II** 205n  
 Galzigna, M., **I** 294n  
 Gambara, card., **I** 269  
 Gandillac, M. de, **II** 311n  
 Gargano, G. B. di Aversa, **I** 257, 258n, 259  
 Garin, E., **I** 49n, 135n, 139n, 283n, 286n, 310, 316, 317, **II** 71n, 169n, 263n, 276n, 344  
 Garofalo, G., **II** 353  
 Garosci, A., **II** 329n  
 Gassendi, P., **I** 122n, 213, 216, 233, 235, 236 e n, 237 246, 247, 319, **II** 60, 61 e n, 158n, 201n, 263n, 370  
 Gaston d'Orléans, **I** 84  
 Gatti, H., **I** 29, 40, 233n, 300, 306, 308, **II** 170n

- Gattola, S., da Napoli (Luca Antonio),  
I 164, 196
- Gauchat, P., I 165n
- Geer, L. de, I 211, 214, 215, 216
- Gemma, C., II 200n
- Gentile, E. da Maddaloni (Orazio), I  
202
- Gentile, G., I 21 e n, 30n, 71n, 124n,  
239n, 252 e n, 254, 255, 256 e n, II  
274n, 275n, 276n, 277n, 278n,  
282n, 283n, 338, 341
- Gentile, mons., nunzio a Napoli, II  
39
- Gentili, A., I 22, 31, 32, 39, 44 e n
- Gentili, S., I 44n
- Geremia, II 30, 102, 123, 145
- Germisone, A., I 293
- Gerolamo da Pontecorvo, I 180
- Gerolamo di Spagna, I 195
- Gesù Cristo, I 18, 53n, 78, 103, 111,  
267, II 12, 23, 26, 27, 28, 29, 30,  
67n, 68, 70, 76, 77, 78, 102, 104,  
116, 121, 122, 124, 126, 128, 131,  
132, 135, 139 e n, 141n, 142n, 143,  
145, 146, 150 e n, 152, 173, 185,  
188, 192, 212 e n, 220n, 236, 252,  
270, 386
- Ghislieri, M.: vd. Pio V, papa
- Giacinto, padre, I 85
- Giacomo da Airola, I 169
- Giacomo da Atripalda, I 173
- Giacomo da Napoli (Andrea), I  
203
- Giacomo da Palo (Antonio), I 197
- Giacomo da Pietravairano, I 174,  
193
- Gian Vincenzo da Piedimonte, I 168,  
172
- Giannantoni, S., II 274n
- Giannone, P., II 370 e n
- Gianturco, E., II 352
- Giasone, II 141 e n
- Gibbings, R., I 45n
- Giffen, O. van, I 237
- Giglioni, G., II 238n
- Gilbert, W., I 22, 40
- Gillispie, C.C., II 218n
- Gilly, C., II 381
- Gilson, J. P., I 278, 279
- Gimma, G., I 291n, 292 e n, 293 e n,  
294 e n, 295
- Gioacchino da Fiore, II 72, 74n,  
146n
- Giobbe, I 90 e n
- Gioberti, V., II 279 e n, 285n, 286,  
288
- Giordano, E., da Napoli, I 173
- Giordano da Campagna, I 173
- Giordano da Napoli (Giovanni Anto-  
nio), I 199
- Giorgio di Trebisonda, II 167
- Giosuè, II 138
- Giovanni, beato, II 73, 74n
- Giovanni, evangelista, santo, I 12n, II  
68, 75, 76
- Giovanni, lettore maggiore in S. Do-  
menico, I 167n
- Giovanni d'Ariano, I 203
- Giovanni da Gaeta (Daniele o  
Dante), I 200
- Giovanni da Indagine, I 89, 285,  
293
- Giovanni da Montecorvino (Lo-  
renzo), I 165, 201
- Giovanni da Montereio: vd. Müller,  
J.
- Giovanni da Napoli (Girolamo), I  
194, 201
- Giovanni da S. Severino, I 171 e n
- Giovanni Antonio da Napoli, I 199
- Giovanni Antonio da Urbino, I  
169
- Giovanni Battista, santo, II 75
- Giovanni Battista da Caserta (Otta-  
vio), I 200
- Giovanni Battista da Napoli (Fabri-  
zio), I 199
- Giovanni Battista da Polla (Giovanni  
Tommaso), I 200
- Giovanni Battista da Pontecorvo, I  
197
- Giovanni Battista da Salerno, I 195
- Giovanni Crisostomo, santo, II 61,  
73, 75, 74 e n, 105 e n, 117 e n, 126  
e n, 131, 136, 142, e n, 143 e n, 145  
e n, 146 e n
- Giovanni Damasceno, II 212

- Giovanni Donato da Castellaneta, I 179
- Giovanni Maria da Napoli (Cesare), I 173, 196
- Giovanni Sebastiano da Fontanarosa, I 180
- Giovannini, G., II 73n, 296n, 379
- Giove, I 106, II 378
- Gioenco, Caio Vezio Aquilino, II 139 e n
- Giovio, P., I 28, II 125n
- Girolamo, santo, I 66, 80, II 67, e n, 72, 116, 121, 131, 146 e n, 154, 172n, 176, 177
- Girolamo da Atripalda, I 170n
- Girolamo da Napoli, I 181, 196
- Girolamo da Napoli (Girolamo), I 202
- Girolamo da Nocera, I 168
- Giuda, II 94, 96n, 99, 122, 124, 136, 139, 142 e n, 143
- Giuliano l'Apostata, I 78
- Giulio da Mantova, I 194n
- Giulio II, papa, II 129n
- Giulio III, papa, I 255n, 259n
- Giuseppe da Marsala, I 169
- Giuseppe Flavio, II 70
- Giustiniani, L., II 47, 48
- Giustiniano, imperatore d'Oriente, II 135n
- Giustino da Napoli (Giovanni Silvestro), I 195, 196
- Giustino Martire, II 131, 146 e n
- Glisson, F., II 237, 238 e n, 239 e n, 242, 243, 244, 245
- Gloriosi, G. C., II 200n
- Gnoli, U., I 47n
- Goethe, J. W. von, II 383
- Goldstein, B.R., II 202n
- Gonzaga, C., II 46n
- Gonzaga, Ferdinando, card., I 98
- Gonzaga, Ferdinando, duca di Mantova, II 57, 59n, 64, 65, 83 e n
- Gonzaga, Francesco IV, duca di Mantova, II 83n
- Gonzaga, V., II 83n
- Gonzales de Medrano, M., II 37
- Gordon, C. A., I 234n, 243n
- Graaf, B. de, I 43
- Grampa, C., II 355
- Granada, M. A., I 298, 304, II 264n, 360, 375, 376
- Graniolo, G. da Napoli (Giovane Francesco), I 201
- Graniti, N., II 369 e n, 370 e n
- Grant, E., II 199n
- Graphaeus, J., I 315
- Grassi, O., II 58, 198n, 200, 205, 206, 207, 208n, 209n, 210 e n
- 'sGravesande, W. J., II 369
- Graziano, II 167
- Greengrass, M., I 213n
- Greg, W.W., II 366n, 367
- Gregorio, santo, II 127
- Gregorio I, papa, detto Magno, I 12, 13n, II 61, 74 e n, 79
- Gregorio IX, papa, II 141n
- Gregorio XIII, papa, II 70 e n
- Gregorio XV, papa, I 58n, II 63
- Gregorio da Bagnoli, I 177, 181
- Gregorio da Giugliano (Sansone), I 200
- Gregorio da Napoli (Fabio?), I 200
- Gregorio di Nicastro, II 53n
- Gregorio di Nissa, II 128
- Gregorio da Rimini, I 79
- Gregory, T., I 300, 301, 303, II 265n, 376
- Grell, O. P., II 238n
- Grillo, F., II 346
- Grosart, A. B., I 29
- Grosso, M. da Napoli (Giovane Battista), I 198
- Grozio, U., II 158, 196n, 340
- Gründer, K., II 251n
- Gryphius, S., I 238
- Guadagno da Salerno, G. B. (Orazio), I 195
- Guanzelli da Brisighella, G. M., I 43 e n, 44n, 45e n, 46n, 49n, 58n, 59 e n, 60 e f.t., II 221, 358
- Guarino, G., II 158
- Guerra, S., II 46n
- Guerrini Angrisani, I., I 252n
- Guevara, Beltrán de, II 46n
- Guglielminetti, M., I 311, 312

- Guglielmo di Auvergne, I 316, II 176  
 Guicciardini, F., II 38, 141, 330  
 Guida, G., I 297  
 Guido da Napoli, I 179  
 Guiducci, M., II 198n, 205, 206n  
 Guinigi, P., II 124, 124n  
 Guisa, duca di, I 24, 261  
 Gustavo Adolfo, re di Svezia, II 211-212, 212n  
 Gutierrez, D., I 68n, 70n, 73n, 74n  
 Guzmán y Pimentel, G. de, conte-duca di Olivares, I 20
- Hacket, Th., II 365, 366  
 Hagenbach, K. A., II 247n  
 Hahr, A., II 157, 157n  
 Hale, M., II 237, 241, 242, 243, 244 e n  
 Hali Eben Rodoan, II 74 e n  
 Hanks, J., II 167n  
 Harriot, T., I 233, 234, II 170n  
 Harrison, C. T., I 234, 235n  
 Hartlib, S., I 208, 209n, 211 e n, 212 e n, 213 e n, 214n, 215 e n, 220n  
 Harvey, G., I 22, 26, 27, 28, 36  
 Harvey, W., I 294, II 239 e n  
 Haskell, F., II 158n  
 Hausmann, F. R., II 21n  
 Hay du Chastelet, P., II 89  
 Headley, J. M., I 85n, II 380  
 Hearne, T., I 279n  
 Heereboord, A., I 211, 215, 216, 217n  
 Hegel, G. W. F., II 277, 281, 283n, 284n, 310 e n, 314, 383  
 Heidanus, A., I 216  
 Heinsius, D., II 158  
 Heipcke, K., I 297, II 385  
 Henrich, D., I 218n  
 Henrici, Th., II 220 e n, 236  
 Henry, J., II 237n  
 Herbert of Cherbury, I 212 e n, 213, 214, 218, 223n, 226, 228, 229 e n, 230  
 Heredia, G. B., II 50  
 Hersant, Y., I 145n, II 377  
 Hesenthaler, I 217n  
 Heumann, C. A., II 262
- Hevelius, J., I 213, 246  
 Higgins, D., I 116  
 Hill, dr., I 34  
 Hill, N., I 233  
 Hill, R. H., I 277  
 Hirdt, W., II 383  
 Hirsching, F. C. G., II 247n, 262n  
 Hobbes, T., I 310  
 Hodierna, G. B., I 237 e n  
 Hollyband, C., II 364, 365  
 Holsten, L., I 57 e n  
 Hooker, R., I 22, 32, 36, 37, 38, 39  
 Hooykaas, R., I 145n  
 Horn, E., II 217n  
 Horne, R., II 364n  
 Hosius, S., card. : vd. Osio, S., card.  
 Hotman, J. (Hotomannus), I 32  
 Hottinger, J. J., II 248  
 Hübener, W., I 219n  
 Huet, P. D., II 263 e n, 370 e n  
 Hurter, II 262n  
 Hutchinson, L., I 235n  
 Hutton, G., I 213  
 Huygens, C., II 215n
- Iafet, II 71  
 Ianduno: vd. Jean de Jandun  
 Iasone, II 148  
 Idaspe, II 78 e n  
 Iehu, II 148, 155  
 Ieroboam, II 148 e n  
 Iesu, II 148  
 Iezabel, II 148  
 Igino, I 116n  
 Ignazio, converso nel 1559, I 196  
 Ignazio di Loyola, santo, II 138 e n  
 Ignazio da Maddaloni, I 172, 194  
 Ignazio da Napoli (Giovanni Pietro), I 200  
 Ignazio da Nocera, I 172  
 Ignazio da Pozzuoli, I 180  
 Ilario da Napoli (Ottavio Amedeo), I 203  
 Ilario da Pietravairano (Paolo Antonio), I 166, 172, 193, 196  
 Im Hof, U., II 247n  
 Imperato, E. da Napoli, I 198

- Imperato, F., **II** 160n  
 Infallerio, G., **I** 169n  
 Ingegneri, G., **I** 105, **II** 191n  
 Ingegno, A., **I** 302  
 Innocenzo VIII, papa, **II** 141n  
 Innocenzo XI, papa, **I** 60  
 Innocenzo da Caserta (Antonello), **I** 194  
 Innocenzo da Napoli (Giulio Cesare), **I** 200  
 Intorcia, G., **II** 47  
 Ioaichin, re d'Israele, **I** 266n  
 Iodoco, **II** 74n  
 Iohannes Remus: vd. Ruderauf, I.  
 Iona, **II** 182  
 Ipparco di Nicea, **II** 69, 70, 71, 77, 78, 213n, 229  
 Ippocrate, **II** 201  
 Isacco, **II** 181  
 Isaia, profeta, **I** 269, **II** 102, 145 e n  
 Isaresi, P., **I** 53  
 Ismaele Sofio: vd. Ismail  
 Ismail, scià di Persia, **II** 138 e n  
 Isnardi Parente, M., **II** 335 e n  
 Iurilli, A., **I** 292n  
  
 Jacobelli Isoldi, A. M., **II** 274n, 281n  
 Jaki, S. L., **I** 114n  
 Jardine, N., **I** 138n  
 Jean de Jandun, **II** 127  
 Jedin, H., **I** 69n, 70n, 252n, 269n  
 Jenkins Thomasius: vd. Philipps, J. T.  
 Jones, H., **I** 234n  
 Jonston, J., **I** 212n  
 Jungius, J., **I** 213 e n, 214, 221, 225  
  
 Kant, I., **II** 281, 283, 287, 291, 293, 314  
 Kargon, R. H., **I** 233 e n, 235 e n, 238 e n  
 Kellum, R., **I** 279n  
 Kelly, S., **I** 40  
 Kepler, J., **I** 122n, 123n, 124 e n, 132n, 228 e n, 229, 246, **II** 170n, 199n, 202n, 213, 321, 377  
  
 Keßler, E., **I** 206n, 220n  
 Keynes, G., **I** 234n  
 Kinner, C., **I** 211  
 Klibansky, R., **II** 347  
 Komensky, J.A., **I** 206 e n, 208, 210 e n, 211 e n, 212, 213, 214 e n, 215e n, 216, 217n, 218, 219n, 220n, 223n, 225 e n, 227n, 228, 230 e n, 232, **II** 240 e n, 241 e n, 243  
 Kors, A. Ch., **II** 269, 269n  
 Koyré, A., **II** 219n  
 Kraye, J., **I** 103, 105n, 206, 303  
 Kristeller, P.O., **I** 15n, 83n, **II** 41n, 62n, 87  
 Kuhlenbeck, L., **II** 384  
 Kurrus, T., **II** 216n, 217n, 220n  
 Kvačala, J., **I** 210n, 214n  
  
 La Croy, J. de, **I** 44  
 Labrot, G., **II** 46n  
 La Garanderie, M. M., **I** 104n, 105n, 107 e n  
 Lagrée, J., **II** 271n  
 Lamberto, santo, **II** 146 e n  
 Lambin, D., **I** 237  
 Lamennais, F. R. de, **II** 291  
 La Mothe le Vayer, F., **I** 236 e n, 320  
 Lancellata, M. da Napoli (Girolamo), **I** 201  
 Lancetti, V., **II** 298n  
 Lanci di Acquanegra, I., **II** 92  
 Lancisi, G. M., **I** 294 e n  
 Lando, O., **II** 128n  
 Landolfi Petrone, G., **I** 301  
 Landon, R., **I** 83n  
 Lanzi, G. B., **I** 43  
 Lapide, Cornelio a, **II** 177  
 Lapillo, A. da Napoli, **I** 194n  
 La Porta, G., **I** 307  
 Larigera, B. da Lecchio (Cristoforo), **I** 196  
 Larmassin, N. de, **II** 160  
 Las Casas, B. de, **I** 298  
 Laski, A., **I** 26, 33, 36, 72  
 Lasson, A., **II** 384  
 Lattanzio, Firmiano, **II** 23n, 73, 78 e n, 120 e n  
 Lattis, J. M., **I** 138n

- Lavazzuoli, V. G., **I** 165n, 174n, 176n,  
186 e n, 188 e n, 189n, 191 e n,  
192n, 194n, 198n, 199n, 201n,  
202n, 203n
- Le Grand, J. F., **I** 320
- Le Grand, L., **II** 244
- Le Monnier, F., **II** 275n
- Leibniz, G. W. von, **I** 124n, 208, 217 e  
n, 229, **II** 261 e n, 262, 263 e n,  
296n, 386
- Leinkauf, Th., **I** 230n
- Leinsle, U., **I** 213n, 214n, 216n,  
225n
- Lenfant, J., **II** 262n
- Lengeler, R., **II** 383
- Leodogario, santo, vescovo di Autun,  
**II** 146 e n
- Leon, Luis de, **I** 70n, 75
- Leonardo da Vinci, **II** 322n, 330
- Leone I Magno, papa, **II** 66 e n
- Leone X, papa, **II** 79, 128, 129n
- Leone XIII, papa, **I** 60, **II** 221n
- Leone Ebreo, **I** 59n
- Leone, A. da Napoli (Giacomo  
Anello), **I** 195
- Leone, S. da Napoli (Salvatore), **I**  
195
- Leoni, G. B., **II** 379
- Lerner, M.-P., **I** 84, 85n, 86n, 123n,  
153n, 318, **II** 199n, 200n, 201n,  
211n, 213n, 215n, 219n, 375
- Leslie, M., **I** 213
- Leti, G., **I** 19n
- Letizia, D. da Marciianise (Vincenzo),  
**I** 195
- Leu, J. J., **II** 247n
- Levergeois, B., **I** 250n, 262n, 270n
- Levy, H., **II** 310n
- Lewis, A. O., **II** 357
- Liberio da Marzano, **I** 196
- Librandi, R., **II** 49n
- Liceti, F., **II** 200n, 300
- Ligota, C., **I** 103
- Limentani, L., **I** 27, 28
- Lindroth, S., **II** 157n
- Lipsio, Giusto, **II** 158
- Litré, E., **II** 291
- Livio, Tito, **II** 132n
- Livio da Treviso, **I** 169
- Locatelli, E., **I** 196n
- Locke, J., **I** 232, **II** 281
- Lohr, Ch., **I** 206n
- Longo, T., **I** 98
- Lopez, P., **I** 285n
- Lorenzo da Napoli, **I** 198
- Lorenzo da Napoli (Giulio), **I** 198
- Lotto, A., **I** 121
- Luca, santo, **II** 74
- Luca d'Averso, **I** 203
- Luca da Capua, **I** 199
- Luca da Napoli, **I** 180
- Luca da Napoli (Tommaso), **I** 199
- Lucano, Marco Anneo, **II** 23n, 102,  
146
- Luciano da S. Severino, **I** 202
- Lucifero, **II** 142, 142n
- Lucrezio Caro, Tito **I** 109, 122n, 234  
e n, 235, 236, 237 e n, 238 e n, 239  
e n, 240, 241 e n, 242 e n, 243 e n,  
244 e n, 246 e n, 299, **II** 60, 113 e n
- Ludovico da Medunio, **I** 172
- Ludovico da Napoli (Giovanni Battista), **I** 201
- Luigi XI, re di Francia, **II** 27n
- Luigi XIII, re di Francia, **I** 84 **II** 16,  
357
- Luigi XIV, re di Francia, **I** 18n, 85,  
320
- Luigi d'Aquino, **I** 194
- Luigi d'Aquino da Napoli (Mario), **I**  
200
- Luigi d'Este, **I** 285
- Luigi da Napoli, **I** 203
- Lullo, R., **I** 59n
- Lutero, M., **I** 78, 79, 110, **II** 24, 25, 72,  
75 e n, 76, 77, 79, 112, 115, 124,  
132, 133, 137, 138 e n, 147n, 149,  
150 e n, 158, 176
- Macchia, F. P., **II** 53n
- Macek, J., **II** 258, 269n
- Machiavelli, N., **I** 314, 319, **II** 17 e n,  
24, 30, 42, 52, 111, 125n, 129 e n,  
141, 152n, 166, 184 e n, 257n, 260,  
304, 330, 359, 381
- Maddaleni Capiferro, F., **I** 58n, 59,  
60n
- Madruzzi, L., **I** 51, 52n



- Maestlin, M., **II** 200n  
 Maffei, M. da Marcanise (Vincenzo),  
     **I** 164, 171, 183, 185, 196  
 Maggi, M., **II** 308n  
 Magini, G. A., **II** 138n  
 Magiotti, R., **I** 154n  
 Magliabechi, A., **I** 291n  
 Magnien, J. C., **I** 134n  
 Mahnke, D., **I** 215n  
 Maio, C. de, da Napoli (Fabio), **I**  
     202  
 Maio, S. de, da Napoli (Giulio), **I** 164,  
     165, 189, 198  
 Malatesta, T. da Camerota, **I** 165  
 Malatesta, V. de Correis, **I** 165  
 Malato, E., **I** 291n, 309  
 Malloch, A., **I** 277  
 Malòn de Chaide, P., **I** 70n  
 Malpighi, M., **II** 370 e n  
 Malusa, L. **II** 277n, 296n  
 Mamiani Della Rovere, T., **II** 287  
 Manasse, **II** 145 e n  
 Mandina, B., **I** 52n  
 Manduca, O., **I** 169n  
 Manes, **II** 112, 154  
 Manfredi, M., **II** 47  
 Mann, N., **I** 103, 303  
 Mannes da Marcanise (Gaspere), **I**  
     203  
 Mansi, J., **I** 142n  
 Manso, G. B., **I** 98 e n, **II** 34, 47,  
     48  
 Mantegna, A., **I** 103  
 Mantelli, R., **II** 38n  
 Manuzio, P., **I** 243n, **II** 36  
 Maometto, **II** 73, 74, 75 e n, 78, 112,  
     119, 141, 150 e n, 152, 231  
 Maometto II, sultano ottomano, **II**  
     24, 29n  
 Maozin, **II** 75  
 Marano di Montella, S. (Nicola Gio-  
     vanni), **I** 195  
 Maranta, B., **I** 263n  
 Marco da Gaeta (Giovanni Giro-  
     lamo), **I** 198  
 Marco da Napoli, **I** 195, 198  
 Marco da Napoli (Cesare), **I** 199  
 Marco Pretorio, **II** 181  
 Margani, L., **I** 55n  
 Margolin, J. C., **II** 219n  
 Mariano da Campobasso, **I** 193  
 Marino, G. B., **I** 122n  
 Marolles, M. de, **I** 235n  
 Marotta, G., **II** 376, 377  
 Marra, A., **I** 307  
 Marta, G. A., **I** 48n  
 Marte, **I** 17n  
 Martini, J., **I** 219  
 Martini, L., **II** 301 e n  
 Martino, N., **II** 133 e n  
 Martire, P. di Napoli, **I** 199  
 Martire, P. da Napoli (Giovanni Fran-  
     cesco), **I** 200  
 Marullo, M., **I** 247  
 Marziale da Napoli (Ferdinando Sa-  
     lomone), **I** 195  
 Marzullo, I. da Somma (Giulio), **I**  
     197  
 Mascardi, A., **I** 238 e n  
 Masini, E., **I** 48n  
 Masoero, M., **II** 356  
 Massa, D., **I** 26 e n  
 Massari, G., **II** 275n  
 Masullo, A., **I** 307, **II** 377  
 Matteo, santo, **II** 212 e n  
 Matteo da S. Martino (Renato), **I**  
     197  
 Matteucci, N., **II** 356  
 Matthew, T., **I** 34  
 Mattia da Capua, **I** 197  
 Mattia I Corvino, re d'Ungheria, **II**  
     75n  
 Mattia da Salerno, **I** 168  
 Matton, S., **II** 219n  
 Maurizio di Savoia, card., **II** 153  
 Mauro, A. de, **I** 168  
 Mauro da Taranto, **I** 175, 186  
 Mauron, C., **I** 311  
 Mayer, H., **II** 216n, 220n  
 Mazza, A. da Napoli, **I** 197  
 Mazza, M. G., **II** 41n  
 Mazzuchelli, G., **II** 345  
 McColley, G., **I** 40, **II** 172n  
 McNulty, R., **I** 34  
 Mede, J., **I** 207, 214, 215n  
 Medici, Cosimo II de', granduca di  
     Toscana, **II** 20n

- Medici, Leopoldo de', card., **II** 198n  
 Medunio, Ludovico da, **I** 168  
 Melantone, F., **II** 158  
 Mendella, M., **I** 254n,  
 Mendocci, A. da Napoli, **I** 197  
 Mendoza, B. de, **I** 24  
 Menelao, **II** 141 e n, 148  
 Menelao di Alessandria, **II** 69  
 Mercati, A., **I** 50n, 54n, 55n, 302,  
 107, 108, 111, 113, 114, 115, 116,  
 117, 118, **II** 187n  
 Meriani, D., **I** 159n  
 Mersenne, M., **I** 213, 235 e n, 319, **II** 201n, 220, 377  
 Metone, **II** 71  
 Metrodoro, **I** 245 e n  
 Meysonnier, L., **I** 86  
 Michea, **II** 102, 145, 181  
 Michele da Napoli (Giovanni), **I** 201  
 Micheli, G., **I** 294n  
 Michelozzi, N., **I** 183, 192  
 Mida, **II**, 234  
 Miele, M., **I** 64n, 71n, 159n, 161n,  
 163n, 164n, 165n, 167n, 170n,  
 171n, 173n, 176n, 182n, 183n,  
 186n, 188n, 189n, 190n, 192n,  
 301  
 Migne, J. P., **II** 177  
 Millini, P., **I** 52n  
 Minerva, **I** 107, 119  
 Minerva, P. da Bari (Nicola), **I** 171,  
 203  
 Minutolo, G. da Napoli, **I** 197  
 Mirandola, A.: vd. Bernardi, A.  
 Missanelli, N. F., **I** 259n  
 Mocenigo, G., **I** 57n, 59n, **II** 377,  
 379  
 Mochinger, J., **I** 213  
 Molina, L., **II** 136, 136n  
 Montaigne, M. Eyquem, signore di, **I** 54 e n, 305, **II** 313, 314, 316  
 Montaldo, G., **I** 307  
 Montano, A., **II** 377  
 Montemayor, G. de, **II** 46n  
 Monteverdi, C., **I** 309  
 Monti, C., **I** 157n, 240n, 299  
 Monti, P. delli, **I** 264n  
 Moore Smith, G. C., **I** 27  
 Morandi, C., **II** 17n  
 Morandi, O., **I** 86 e n, **II** 138n  
 More, H., **I** 214 e n, 234, **II**, 237, 241,  
 242, 243, 244, 245, 347  
 More, Th., **I** 312, 313, **II** 330, 341  
 Moreri, L., **I** 320  
 Morgana, B., dedicataria del *Candelai*o, **I** 306  
 Moriaen, J., **I** 215n  
 Mörikofer, C., **II** 247n  
 Morley, Lady, **I** 24  
 Moroni, G., **I** 45, 46n, 48n  
 Morpurgo Tagliabue, G., **I** 150n  
 Morsius, J., **I** 210n  
 Moscardino da Napoli, G. (Antonio),  
**I** 195  
 Mosè, **I** 144, 145 e n, **II** 29n, 31, 70,  
 71, 142, 145, 150n, 152, 173  
 Mozzarelli, C., **I** 16n  
 Mozzillo, A., **II** 53n  
 Muccillo, M., **I** 300  
 Mudarra, A., **II** 39  
 Mugnai, M., **I** 217n  
 Müller, J. **II** 69, 80, 375  
 Mulsow, M., **I** 208n, 227n, 231n,  
 301  
 Munday, A., **II** 361, 362 e n, 363 e n,  
 364 e n, 365  
 Munday, Ch., **II** 363n  
 Muratori, L. A., **II** 135n  
 Muscetta, C., **I** 309  
 Musi, A., **II** 49n  
 Musti, D., **II** 222n  
 Muto, G., **II** 46n, 49n  
 Mylaeus, Ch. (Milieu), **I** 229 e n,  
 230n  
 Nabucodonosor, **I** 266 e n, 268, 269,  
**II** 141  
 Nappi, A., **I** **II** 376  
 Nardi, G., **I** 237, 238, 247  
 Narducci, E., **I** 55n, 76n  
 Nastasi, P., **I** 292n  
 Naudé, G., **I** 83, 98n, 236 e n, 319,  
 320, **II** 14n, 158, e n, 159 e n, 215,  
 221, 222n  
 Neijen, A., **II** 216n

- Nemo: vd. Ademollo, A.  
 Ner. (?) da Napoli, I 172  
 Neri, F., II 343, 352  
 Nerone, I 84, II 122, 141, 145  
 Newton, I., I 208, II 300, 369  
 Niccolò da Cusa, I 206n, 229, II 386  
 Nicodemo, II 100, 131  
 Nicodemo, L., II 20n  
 Nicola da Gravina, I 169  
 Nicolini, F., I 148n  
 Nicolò di Lira, II 176  
 Nino, II 70  
 Noailles, de, fratelli, I 83n  
 Noailles, François de, II 374  
 Noè, I 11n, 17, II 71  
 Nollius, H. (Nolle), I 210n  
 Nováková, J., I 206n  
 Novara, F. M., I 138 e n, 145, II 69  
 Nowotny, K. A., I 315  
 Nuzzo, E., II 36n, 37 e n, 38n
- Ochino, B., I 176  
 Oellers, N., II 384  
 Oldendorpius, I., I 27  
 Oldrini, G., II 277n, 279n  
 Olivares, duca di: vd. Guzmán y Pimentel, G. de, conte-duca di Olivares  
 Olmi, G., I 294n  
 O'Malley D. O., II 205n  
 Omero, I 112, II 112, e n, 117  
 Orano, D., I 48n, 50n, 51n, 56n  
 Orazio da Taranto, I 169  
 Orazio Flacco, Quinto, II 119  
 Orbaan, J. A. F., I 47n  
 Orco, I 115  
 Ordine, N., I 21, II 377  
 Orelli, G., II 296 e n, 302  
 Origene, I 123 e n, II 116, 127, 128, 131, 147, 154, 173n, 234  
 Orsini, famiglia, I 55n  
 Orsini, F., I 100, 101  
 Orsini, N., I 22  
 Orsini, P., II 129  
 Orsino, G. da Napoli (Giulio), I 197  
 Osea, re d'Israele, I 268
- Osiander, A., I 138n  
 Osio, S., card., II 75n  
 Osler, W., I 273 e n, 274, 277, 278, 279  
 Ossuna, duca di: vd. Tellez Giron y Guzmán, P., III duca di Ossuna  
 Ottaviano, C. II 183n, 195n, 339, 371  
 Ottaviano, Ippolito da Napoli, I 201  
 Otto, St., I 206n, 298  
 Ovidio, Publio Nasone, I 122n, II 23n, 112 e n, 232  
 Ozia, II 148
- Pacheco, card., I 269n  
 Paganini, G., I 279n, 316, II 265n  
 Pagano, S. M., I 147n  
 Pagel, W., II 218n  
 Paglia, V., I 51n  
 Palazzo, G. A., II 37  
 Paleario, A., I 233, 238 e n, 247, 269n  
 Paleologo, J., I 56n  
 Palladino, F., II 48  
 Palumbo, M., II 49n  
 Pandosino, S., I 170  
 Panfilo, G., I 77n  
 Pantin, I., I 122n, 124n  
 Paolo, santo, I 12, 81, 121, 258n, II 26, 27, 68, 76, 102, 105, 116, 121, 122, 132, 136, 138, 145, 147  
 Paolo III, papa, I 182, 187n, 253n, 255n,  
 Paolo IV, papa, I 182, 184, 255n, 257, 258n, 259n, 261, 263n, 267 e n, 269 e n, II 133n  
 Paolo V, papa, I 58n, II 12 e n, 20 e n, 22, 53n, 57, 58n, 80n, 83n, 87, 129n  
 Paolo Diacono, II 74 e n  
 Paolo da Napoli, I 169  
 Paolo da Palermo, I 169  
 Paolo da S. Giorgio, I 202  
 Paolo Scaligero: vd. Scalichius von Lika, P.  
 Paolo Veneto, I 69  
 Papini, G., II 328n  
 Paracelso, II 117, 218, 219, 225

- Paré, D., **I** 237, 238, 243  
 Paredi, A., **II** 355  
 Parenti, M., **II** 350  
 Parigi, S., **I** 312  
 Parrie, mr., **I** 36  
 Paruta, P., **II** 329n  
 Pasca, A., **I** 179, 186, 192, 193  
 Paschetto, E., **I** 285n  
 Paschini P., **I** 148n, **II** 200n  
 Pasqualigo, L., **II** 365  
 Pasquinelli, A., **II** 308n  
 Passerin d'Entrèves, E., **II** 329n  
 Passerini, G. B., **II** 296n  
 Passio da Napoli, **I** 198  
 Pastonchi, F., **II** 327 e n  
 Pastor, L. von, **I** 46n, 50n, 249 e n, 269n  
 Pastore, R., **I** 238n  
 Patera, A., **I** 219n  
 Patin, G., **I** 87 n  
 Patrizi, F., **I** 233, 236, 241 e n, 247, 299, **II** 240, 241n, 244, 381  
 Pauli, S., **I** 172n  
 Pavesi, G., **I** 183  
 Pearson, J., **I** 15n  
 Pecorello, B. da Napoli (Giulio Cesare), **I** 195  
 Peiresc, N. C. Fabri de, **I** 84, 135n, 146n, 241, 319, **II** 159n, 206n, 295n  
 Pelagio, **I** 78  
 Pelino, A. da Campagna, **I** 166, 193  
 Pèna, dr., **I** 23  
 Pennino, G. B. da Atripalda (Filippo), **I** 203  
 Penseri, G., **I** 294n  
 Percy, H., **I** 233, 247  
 Peregrini, M., **II** 37n  
 Pereira, B., **II** 177  
 Perfetti, A., **I** 301, **II** 379  
 Perini, D. A., **I** 76 e n, 77n, 189, 190  
 Perna, P., **II** 381  
 Perrone Compagni, V., **I** 315, 316, 317  
 Perseo, **II** 131, 132n  
 Persico, T., **II** 37, 38n  
 Persio, A., **II** 60n  
 Persio Flacco, Aulo, **II** 23n  
 Peruzzi, famiglia, **I** 255n  
 Pesce, M., **I** 143n  
 Petersen, P., **I** 213n  
 Petronio, Arbitro, **II** 112n  
 Petronio, G., **II** 343  
 Petrucci, F., **I** 75n  
 Pettenario, S. da Albiniano (Annibale), **I** 194  
 Peurbach, J., **II** 69, 77  
 Pfister, R., **II** 247n  
 Pflug, C., **II** 13 e n  
 Philipps, J. T., **II** 248, 257n  
 Phillips, Sir Th., **II** 87  
 Pibrac, M., **I** 24  
 Piccolomini, F., **I** 220 e n, 221n  
 Pichi, P., **I** 57n  
 Picinelli, F., **II** 181 e n  
 Pico della Mirandola, G., **I** 31, 206n, 316, **II** 71 e n, 350  
 Pietrasanta, F., **I** 52n  
 Pietro d'Abano, **I** 284, 285n  
 Pietro apostolo, santo, **I** 12, **II** 26, 68, 73, 75, 76, 78, 102, 119, 122, 142, 145 e n, 226  
 Pietro Diacono, **II** 74n  
 Pietro Lombardo, **I** 69, 73  
 Pietro da Napoli, converso, **I** 197  
 Pietro da Napoli, novizio, **I** 163  
 Pietro da Napoli (Ottavio), **I** 198  
 Pietro da Nocera, **I** 175  
 Pietro da Roccasecca (Scipione), **I** 199  
 Pighetti, C., **I** 273n  
 Pignatelli, P., **II** 37n  
 Pimentél de Herrera, J. A., conte di Benavente, **II** 46n  
 Pinelli, D., **I** 52n  
 Pinelli, G. V., **I** 41  
 Pintard, R., **I** 318, **II** 159n  
 Pinto, G., **I** 291n  
 Pio IV, papa, **I** 259n, 260n, 263n, 264n, 265, 269  
 Pio V, papa, **I** 172n, 251, 252, 263n, 264n, 269 e n, 270 e n, 271 e n, **II** 378  
 Pio da Napoli (Aniello de Rosa), **I** 202  
 Pisanelli, A., **I** 174, 175

- Pitagora, I 144, 145, II 231  
 Placido da Napoli (Gaspere), I 203  
 Placido di Sangro, I 253n, 258n  
 Plagese, M. da Castellamare, I 176 e n, 192  
 Platone, I 69, 70n, 71 e n, 147 e n, 152, 153n, 299, II 30, 42, 52, 70, 78 e n, 79, 84 e n, 119, 122 e n, 131n, 144, 166, 167, 174, 234, 299  
 Plebe, A., II 274n  
 Plinio, il Vecchio, II 112, 112n  
 Plotino, I 299  
 Pluta, O., II 260n  
 Plutarco, II 42, 52, 97, 120 e n, 122 e n  
 Pognisi, G., I 50n, 51n  
 Poirier, J. de, I 279n  
 Pole, L., I 22  
 Poli, B., II 298n, 299, 300 e n  
 Polibio, II 132n  
 Polifemo, II 189  
 Polignac, M. de, card., I 239n  
 Polla, V. da, I 166  
 Pollard, A. W., II 364n, 367  
 Pomponazzi, P., I 59n, II 127, 260, 260n, 303n, 304  
 Pontano, G., II 210  
 Pontieri, E., I 253n, 255n, 258n, 260n  
  
 Ponzio, D., II 184  
 Ponzio, P., I 137, 141n, II 60n  
 Popkin, R., I 205, 207 e n, 215, 216n  
 Poracio, D. da Rossano, I 170  
 Porcacchi, T., II 36  
 Porter, R., I 215n  
 Porzio, A., I 77n, 78  
 Porzio, S., I 74, 77n, 78, II 127  
 Possevino, A., I 45n  
 Presterà, P., I 96  
 Pretorio, G., I 293  
 Prodocius, G., I 201  
 Profazio Giudeo, II 69  
 Profeta, A., II 53n  
 Prometeo, II 25, 71, 185  
 Proteo, I 111, 117  
 Provost, mr., I 37  
 Provvidera, T., II 359  
 Pruvost, P. le, I 213  
  
 Pseudo-Alberto Magno, I 318  
 Pseudo-Aristotele, I 128  
 Pseudo-Clemente Romano, II 119 e n, 226  
 Pseudo-Dionigi, I 71, 299  
 Pseudo-Seneca, II 78 e n  
 Pucci, F., I 49n, II 330, 331n, 343  
 Pufendorf, S., I 232  
 Pugliese Carratelli, G., II 333n  
 Puha, II 189  
  
 Quagliioni, D., I 2, 46n, 63n, 174n, 301, 302, II 328n, 334n, 358  
 Quaritch, B., I 278  
 Quazza, R., II 44n  
 Quereghi, A., II 13 e n, 356  
 Quétif, J., I 191n  
 Quevedo, F. de, I 19n  
 Quinet, T., I 235n  
 Quintiliano, Marco Fabio, II 172n  
 Quirino (Romolo), I 11  
 Quondam, A., I 291n  
  
 Rabelais, F., I 104, 105  
 Raffaele da Napoli (Giovanni Domenico), I 199  
 Raimondo da Aversa (Vincenzo), I 173, 196  
 Raimondo da Capua, I 199  
 Raimondo da Tramonti, Giovanni Camillo, I 198  
 Rainolds (Reynolds), J., I 36, 38, 39, 304  
 Raio, G., II 309n, 310n, 311n, 314n  
 Rak, M., I 291n  
 Rákóczi, Principe, I 211  
 Ramo, J., I 27  
 Ramo, P., I 22, 300  
 Randall, J. H. jr., II 311n  
 Rashdall, H., II 172n  
 Rave, C., I 215  
 Rave, J., I 211, 213, 215  
 Raylor, T., I 213n  
 Razzi, S., I 158 e n, 161n  
 Rebiba, S., card., I 269n, 270 e n, II 378  
 Recco, M., II 37n  
 Redgrave, G. R., II 364n, 367

- Rees, J., I 29  
 Reginaldo da Napoli, I 193  
 Regiomontano: vd. Müller, J.  
 Reichert, I 158  
 Reid, T. (Rhaedus), I 224n  
 Reimarus, H. S., II 259 e n  
 Reimmann, J. F., II 249, 251n, 257 e n, 259, 261, 267 e n  
 Remus Quietanus: vd. Ruderauf, Iohannes  
 Renaudot, T., I 85, 319  
 Rescio: vd. Reszka, S.  
 Resticucci, D., I 187  
 Reszka, S., II 75 e n, 129 e n  
 Retico, G. J. (Rheticus), I 144n, 145n, 298  
 Reuchlin, J., I 316  
 Reusch, F. H. von, I 43, 45, 60n  
 Reynolds, W., II 149 e n  
 Riccardi, N., I 148n, II 16  
 Riccardo di S. Vittore, II 135, 136n  
 Ricchini, T. A., I 60n  
 Ricci, F. M., I 239n, 246n  
 Ricci, S., I 40, 46 n, 213n, 233n, 234n, 235n, 236n, 298, 305, II 261n, 262n, 263n, 369n, 370 e n, 376, 377, 378, 379, 383  
 Riccio, G., I 194n  
 Riccio da Ottati, S. (Giovanni Vincenzo), I 199  
 Riccoboni, L., I 311  
 Rich, P., I 30  
 Richelieu, A. J. Du Plessis de, card., I 83, 84, 85 e n, 86 e n, 90, II 89, 130n, 160, 381  
 Rinaldi, S. da Nocera, I 163n, 186, 188, 189 e n, 190  
 Rippel, Ph., II 384  
 Ritschel, G., I 205, 208 e n, 211 e n, 212 e n, 213, 214, 215, 216, 217 e n, 218, 219 e n, 223 e n, 224 e n, 225 e n, 226, 227, 228, 230 e n  
 Ritter H., II 280, 281 285, 288, 289, 293  
 Rittershausen, K., I 42, 55  
 Rivington, J., I 279n  
 Robertis, A. de, da S. Severino (Ottavio), I 203  
 Roberts, M., II 157n  
 Roboamo, II 148 e n  
 Rocchina, M. A., I 70n  
 Rochas, H. de, I 87  
 Rochot, A., II 215n  
 Rodis-Lewis, G., II 215n  
 Rodler, L., I 289n  
 Rodolfo II d'Asburgo, I 115  
 Romagnosi, G., II 298  
 Romano, G., I 103  
 Romano, L., I 257  
 Romeo, G., I 179n, 253n  
 Rosa, A. de, da Napoli (Santolo), I 202  
 Rosa, G., I 95 e n  
 Rosa, G. B., I 95n  
 Rosenberg, E., I 29  
 Rosenstein, S., I 15n  
 Roseo, G.: vd. Reynolds, W.  
 Rosmini, A., II 279, 289, 329n  
 Rossaeus, G.: vd. Reynolds, W.  
 Rossi, M. M., I 212n  
 Rossi, P., I 134n, 148n, 150n, 222n, 286n, II 343, 347  
 Rossini, G., I 184, 185  
 Rota, E., II 342  
 Rota Ghibaudi, S., I 15n, II 327n  
 Rothmann, C., II 199n, 200n, 375  
 Rotondò, A., II 166n  
 Rovito, P. L., I 254n, II 47  
 Rubeis, D. de, I 87  
 Rubens, P.P., I 103  
 Rubinstein, N., I 103  
 Rubis, A. de, I 169  
 Rudbeck, J., II 158  
 Ruderauf, I., II, 62 e n  
 Ruethard, C., II 220 e n, 236  
 Ruiz de Castro, F., conte di Lemos, II 51n  
 Russo, C., I 166n  
 Russo, L., II 342  
 Ruthardus, C.: vd. Ruethard, C.  
 Ruvo, V., I 197  
 Rystad, G., II 157n, 159n  
 Sabbatino, P., II 377  
 Sabunde, R. de, I 214, 230 e n  
 Saccaro del Buffa, G., II 357  
 Sacerdoti, G., II 380

- Sack, F. S. G., **II** 248n  
 Sack, F. W., **II** 248n  
 Saja, M., **I** 293  
 Salemi, R., **I** 237n  
 Salernitano, G. F., barone di Froso-  
 lone, **II** 46n  
 Salmanassar, **I** 268  
 Salomone, **I** 37, **II** 31, 71, 108, 112,  
 147, 148, 173, e n, 227  
 Salone, G., **II** 53n  
 Salone, G. A., **II** 53n  
 Salone, G. L., **II** 53 e n  
 Salone, L., **II** 40, 53n  
 Salone, V., **II** 53n  
 Salvatore da Napoli, **I** 197  
 Salvestrini, V., **I** 46n  
 Salviani, O., **I** 58n  
 Salviati, **I** 147 e n  
 Salvio, F. A. da Bagnoli, **I** 172n, 176,  
 177, 180, 182, 183, 187, 192, 199,  
 200  
 Salvio, G. da Bagnoli, **I** 192, 193, 200,  
 201  
 Sammarco, A., **II** 37  
 Sammarco, F., **II** 36, 37n  
 Sammarco, G. V., **II** 36, 37  
 Sammarco, O., **II** 21n, 33, 35, 36, 38 e  
 n, 39, 40, 41 e n, 42, 43, 44, 45 e n,  
 48, 50, 137n  
 Samsonow, E. von, **II** 384  
 Sances, J., **I** 52n  
 Sanchez, F., **II** 313, 316  
 Sangri, signori di, **I** 254  
 Sanleoni, F., **II** 204n  
 Sannazzaro, I., **II** 141  
 Sanseverino, F., **I** 253n, 256  
 Sanseverino, R., **I** 255n  
 Sansone, **II** 24  
 Santa Severina, card. di: vd. Santori,  
 G. A.  
 Santori, C. A., **I** 251, 252n, 253, 254 e  
 n, 263n, 264n, 265, 266 e n, 267,  
 268, 269 e n, 270  
 Santori, G. A., card., **I** 52n, 249, 251,  
 252 e n, 257 e n, 258 e n, 259 e n,  
 271, **II** 378  
 Santori, L., **I** 251  
 Santoro, M., **I** 291n  
 Santucci, A., **II** 60, 195, 198n, 199,  
 201, 202, 204, e n, 205 e n, 206,  
 210 e n, 213  
 Sapegno, N., **I** 309, **II** 353  
 Saragnano, G. da Acquamela o da S.  
 Severino, **I** 179, 193  
 Sarnelli, P., **I** 89, 273, 279, 280, 281 e  
 n, 282 e n, 283, 289n, 290, 291 e n,  
 292 e n, 293 e n, 294, 295  
 Sarpi, P., **I** 309, **II** 129n, 300, 356  
 Sarsi, Lotario: vd. Grassi, O.  
 Sartis E. de, da Napoli (Luigi), **I**  
 202  
 Sashott, D., **I** 245n  
 Sasso, L., **I** 52n  
 Satana, **I** 111, **II** 25  
 Saumaise, C., **II** 158  
 Sauzet, R., **I** 262n  
 Savile, H., **I** 38  
 Saville, T., **I** 29  
 Savinio, A., **II** 341  
 Savonarola, G., **II** 152, 330  
 Savonarola, M., **I** 293  
 Savorelli, A., **II** 279n, 285n  
 Scalichius von Lika, P., **I** 28, **II** 75 e  
 n  
 Scaligero, G., **I** 39, **II** 158, 180  
 Scapparone, E., **I** 297  
 Scarabelli, L., **I** 54n  
 Scaramella, P., **I** 258n  
 Scarampi, Mezzarota, **I** 48n  
 Scevola, Quinto Mucio **II** 111n  
 Schachter, J., **I** 273n  
 Schadel, E., **I** 206n, 226n  
 Scheiner, C., **I** 132  
 Schelling, F. W. J., **II** 288  
 Schilari, I. da Napoli (Giulio Cesare),  
**I** 196  
 Schilpp, P. A., **II** 311n  
 Schmidt-Biggemann, W., **I** 230n, **II**  
 251n  
 Schmitt, C. B., **I** 136n, 206n  
 Schmitt, C., **I** 310  
 Schneider, H., **I** 210n  
 Schnur, R., **I** 310  
 Schoppe, K., **I** 19n, 42, 51n, 54, 55, **II**  
 11, 13, 14, 14n, 17 e n, 18, 19, 19n,  
 20, 21, 22, 23 e n, 24, 25, 30, 41n,  
 51n, 64, 65, 86, 94n, 149n, 264,  
 326n, 384

- Schröder, G., **II** 218n  
 Schröder, W., **II** 251n  
 Schulz, C., **II** 383, 384  
 Schweizer, A., **II** 247  
 Sciarava, A., **II** 191  
 Sciarra, M., **II** 133 e n  
 Scoppa, C. da Napoli (Agnello), **I** 197  
 Scoto, Michele, **I** 293  
 Scott, M. A., **II** 365n, 367  
 Scotti, card., **I** 269n  
 Sebastiano da Napoli, **I** 172  
 Seccombe, T., **II** 362n, 363n, 367  
 Sedecia, **II** 145, 155  
 Séguier, P., **II** 160, 373  
 Seidel Menchi, S., **I** 266n  
 Seidengart, J., **II** 309n, 360  
 Selim I, sultano ottomano, **II** 125, 125n  
 Senatore, F., **II** 41n  
 Seneca, Quinto Anneo, **II** 79, 102, 119, 125 e n, 131, 146, 172n, 201n  
 Sennacherib, **II** 117  
 Sennert, D., **II** 218n  
 Senofonte, **II** 30, 84 e n, 144, e n  
 Serafino da Fermo, **II** 72, 147n  
 Seripando, G., **I** 68 e n, 69 e n, 70, 77  
  
 Seroni, A., **II** 182n, 349  
 Settle, T. B., **II** 205n  
 Severino, M. A., **II** 60  
 Severo da Napoli (Francesco), **I** 178, 198  
 Shakespeare, W., **II** 383  
 Shea, W. R., **I** 128n, 134n, 148n, 273n  
  
 Sidney, Ph., **I** 30n, 304, **II** 365  
 Sifra, **II** 189  
 Sila, **II** 145  
 Sileno, **I** 104, 114  
 Silvestrini, V., **II** 377  
 Silvestro da Altomuro, **I** 170  
 Silvestro da Castellammare, **I** 203  
 Silvestro da Napoli, **I** 195  
 Simler, J. J., **II** 248n  
 Simon Mago, **II** 119, 145 e n, 226  
 Simon, J., **II** 383  
 Simonetti, M., **I** 123n  
  
 Simpliciano da Sicignano (Romolo), **I** 171, 202  
 Simplicio, **I** 147 e n, **II** 127  
 Sio, E. de, da Olevano (Prospero), **I** 202  
 Sirleto, card., **I** 182  
 Sisto IV, papa, **I** 48n, 54, 184  
 Sisto V, papa, **I** 77n, 87, 165, 189, 199, 251, 270, 284, 285, 286, **II** 211  
 Sisto da Napoli (Giovanni Battista), **I** 201  
 Skinner, Q., **I** 206n  
 Sloterdijk, P., **II** 384  
 Smalley, B., **II** 173n, 176, 177  
 Smith, N., **I** 215n  
 Smith, T., **I** 214 e n  
 Socrate, **I** 103, 147 e n, **II** 24, 30, 84n, 102, 119, 131, 132, 144, e n, 146, 302  
 Sodo, F. del, **I** 51n  
 Solari, G. B., **I** 98  
 Solari, G., **II** 326, 326n, 328, 329 e n, 338, 354  
 Solone, **II** 180, 181  
 Sommervogel, C., **II** 216n, 220n  
 Sorbelli, A., **II** 371  
 Sosio, L., **I** 151n, 154  
 Soter, J., **I** 315  
 Soto, P. da, **I** 78  
 Spampanato, V., **I** 17n, 21 e n, 41, 46n, 63, 66n, 67n, 68n, 71n, 73n, 74, 75n, 76n, 84n, 121n, 157n, 158n, 163n, 165n, 166n, 167n, 171 e n, 172n, 175, 176n, 178 e n, 179n, 181 e n, 187n, 188n, 189n, 190, 192n, 193n, 251 e n, 252 e n, 254, 256 e n, 270 e n, **II** 18, 21n, 60, 92  
 Sparn, W., **I** 219n, **II** 251n  
 Sparti, D. L., **II** 158n, 160n  
 Spaventa, B., **II** 273 e n, 274 e n, 275 e n, 276 e n, 277 e n, 278 e n, 279 e n, 280 e n, 281 e n, 282 e n, 283 e n, 284 e n, 285, 286, 287, 288, 290, 291 e n, 292, 293, 296 e n, 304  
 Spaventa, S., **II** 274 e n, 275n, 280n, 282 e n  
 Spelta, A. M., **II** 181 e n



- Spera, F., **II** 327n  
 Spini, G., **I** 19n, **II** 185n, 217n, 330n, 331n, 332n  
 Spinosa, G., **I** 301  
 Spinoza, B., **II** 249n, 250n, 251, 253n, 256n, 257 e n, 261, 262, 263, 279, 283n, 291, 301  
 Sponius, C., **II** 139n  
 Spruit, L., **I** 240n, 300  
 Squillace, M., **II** 332, 334n, 353  
 St. Clare Byrne, M., **II** 361 e n, 362n, 363n, 365 e n, 367  
 Stanguennec, A., **II** 310n  
 Stanislao, santo, **II** 146 e n  
 Stanislao Polono: vd. Reszka, S.  
 Statius, J., **II** 158  
 Stazio Publio Papinio, **II** 112n  
 Stefano, santo, **II** 136, 145  
 Stefano da Ottati, **I** 192, 193  
 Steffen, A., **II** 217n  
 Stelling-Michaud, S., **II** 354  
 Stelluti, F., **II** 58  
 Stotzingen, C. S. a, **II** 216  
 Stratone di Lampsaco, **II**, 240  
 Strazzullo, F., **I** 158 e n  
 Strozza, T. da Napoli (Cesare), **I** 195  
 Strozzi, famiglia, **I** 255  
 Strozzi, T. da Napoli, **I** 173  
 Strozzi, G., **I** 24  
 Struve, G.B., **II** 18 e n  
 Stüblin, K., **II** 330  
 Stumpo, E., **II** 158n  
 Sturlese, R., **I** 35, 36, 234 e n, 247, 270n, **I** 297, 299, 305, 306, 308, **II** 359, 383, 384, 387  
 Suarez Meja, J. A., **II** 46 e n, 53  
 Summonte, P., **I** 291 e n  
 Sustermans, G., **II** 159  
 Sutton, R. B., **II** 170n  
  
 Tacito, Publio Cornelio, **II** 38, 562  
 Taddeo da Perugia, **I** 75, 76  
 Tafuri, G. B., **II** 36n  
 Taisnero, G., **I** 293  
 Tamizey de Larroque, P., **II** 159n  
 Targioni, L., **II** 48  
 Taronti, A. da Napoli (Orazio), **I** 200  
  
 Tarulli, V., **II** 212n  
 Tasca, G. P., **II** 153  
 Tasso, T., **I** 237 e n, 238, 247, 298, 299  
 Tassoni, A., **I** 16  
 Tateo, F., **I** 291n  
 Taurisano, I., **I** 43, 57n, 60n  
 Taverna, F., **I** 52n  
 Tebit, **II** 77  
 Tedder, H. R., **II** 367  
 Tedeschi, J., **I** 253n  
 Telesio, B., **I** 49n, 58, 59n, 135, 141, 149 e n, 216, 221n, 223, **II** 60, 79, 166, 195, 197, 198n, 199, 204 e n, 205n, 208, 209, 210n, 219n, 244, 297, 303 e n, 311, 312, 313, 314, 317  
 Tellez Giron y Guzmán, P., **III** duca di Ossuna, **I** 14n, 19 e n, 20, **II** 59n  
 Telmon, V., **II** 302n  
 Temistio, **II** 116, 127, 154  
 Tempesta, A., **I** 47n  
 Tennemann, W. G., **II** 298 e n, 299 e n, 300 e n  
 Teodora, **II** 135n  
 Teofilo da Vairano, **I** 63, 64 e n, 67, 68, 70, 71, 73 e n, 74, 75, 76 e n, 77 e n, 78, 79, 80, 81, 82  
 Teofilo, patriarca d'Alessandria, **II** 146 e n  
 Teofrasto, **II** 127, 128  
 Terenzio Afro, Publio, **I** 28, **II** 181  
 Teresa d'Avila, santa, **I** 70n, 75  
 Termes, M. de, **I** 25  
 Tertulliano, Quinto Settimo Florente, **II** 147  
 Testoni Binetti S., **II** 356  
 Teukesberg, G., **I** 293  
 Theophilus, **II** 158  
 Theut, Thout, **I** 105  
 Thieme, U., **II** 157n  
 Thijssen-Schoute, C. L., **I** 216n  
 Thomasius, C., **II** 266n  
 Thorndike, L., **I** 86n, 87n, 99n, 275n, **II** 63n  
 Tiberto, A., **I** 285  
 Tiburzio da Napoli, **I** 172, 178  
 Tiedemann, D., **II** 298 e n

- Timeo di Locri, **I** 138n, 145  
 Timocare, **II** 69, 71  
 Timoteo da Napoli (Vittorio), **I** 194  
 Timpler, C., **I** 205, 213, 214, 216, 218, 219 e n, 220, 223, 227  
 Tirinnanzi, N., **I** 297, **II** 377  
 Titelman, F., **II** 177  
 Tito da Salerno, **I** 168, 173, 196  
 Tizzano, E. da Napoli, **I** 166, 192, 193 e n  
 Tocco, F., **I** 47n, 50n, 270n, 317, **II** 263n  
 Tocco, G., **I** 186  
 Toland, J., **I** 234, 235, 247, 305, **II** 377  
  
 Toledo, P. di, **I** 16 e n, 252, 253n, 254, 255n, 256  
 Tolomeo da Lucca, **II** 128n  
 Tolomeo, Claudio, **I** 123n, 138, 145n, **II** 30, 54 e n, 55, 69, 71, 73n, 74n, 78, 137n, 139n, 228  
 Tommaso d'Aquino, santo, **I** 68, 69, 78, 79, 80, 125n, 138 e n, 143 e n, 159, **II** 17, 66n, 67, 116, 117 e n, 122, 127 e n, 128 e n, 137 e n, 183 e n, 276, 302, 311, 316  
 Tommaso d'Ariano, converso nel 1559, **I** 196  
 Tommaso d'Ariano, converso nel 1570, **I** 201  
 Tommaso d'Ariano, converso nel 1574, **I** 202  
 Tommaso da Airola, **I** 166, 194  
 Tommaso da Airola (Giovan Pietro), **I** 200  
 Tommaso d'Atripalda, **I** 194  
 Tommaso da Aversa, **I** 175  
 Tommaso da Bagnoli (Gio. Antonio), **I** 202  
 Tommaso da Camerota (Orazio), **I** 199  
 Tommaso di Canterbury, santo, **II** 146 e n  
 Tommaso da Gaeta, **I** 175  
 Tommaso da Monopoli, **I** 169  
 Tommaso da Napoli, **I** 180  
 Tommaso da Napoli (Gaspere), **I** 200  
 Tommaso da Napoli (Giulio Cesare), **I** 199  
 Tommaso di Strasburgo (Thomas de Argentina), **I** 80, 81  
 Tommaso da Taormina, **I** 169  
 Toppi, N., **I** 190, **II** 46n, 265n  
 Torrini, M., **I** 124n, 130n, 156n, 273n, 278n, 285n, 286n  
 Totaro, P., **I** 57n  
 Trabucco, O., **I** 89  
 Tragagliolo, A., **I** 52n  
 Trapp, J., **I** 306  
 Trask, W. B., **II** 169n  
 Treves, P., **II** 329n  
 Treves, R., **II** 329n  
 Tricassio A., **I** 293  
 Tricasso, P., **I** 89, 285  
 Tripet, A., **II** 353  
 Tritemio, G., **I** 315, 318  
 Tufo, G. B. del, da Napoli, **I** 202  
 Tufo, G. G. del, marchese di Lavello, **II** 25n  
 Turnbull, G. H., **I** 206n, 207n, 208  
 Turner Wright, C., **II** 361, 363n, 367  
  
 Ubaldini, P., **II** 362  
 Uglione, R., **II** 358  
 Ugo di S. Vittore, **I** 226n, 305, **II** 176  
 Ugo di St. Cher, **II** 176  
 Ulisse, **I** 112, **II** 189  
 Underhill, J., **I** 28, 36  
 Unton, H., **I** 23  
 Urbano VII, papa, **I** 251  
 Urbano VIII, papa, **I** 58n, 86 e n, 153 e n, 155 e n, 270, **II** 16, 90, 91, 96n, 99, 117n, 138 e n, 200n, 211, 221, 373  
 Ursus, N. R., **II** 375  
 Ursus, T., **I** 201  
 Usimbardi, L., **II** 195  
  
 Vacca, G., **II** 274n, 275n, 280n, 282n  
 Valdés, J., **I** 70, 176  
 Valente, V., **I** 291n  
 Valentini, W., **II** 358  
 Valentino, Duca: vd. Borgia, C.

- Valeriani, L. M., **II** 36  
 Valerio Massimo, **II** 181  
 Valla, L., **II** 383  
 Valle da Piperno, T., **I** 165n, 176n, 191, 192n  
 Vallés, F., **I** 90n  
 Vallisnieri, A., **I** 292  
 Valori, B., **II** 195  
 Van Dyck, A., **I** 103  
 Van Helmont, J. B., **II** 239, e n, 244 e n  
 Vanini, C., **I** 319, **II** 260n, 283n, 304  
 Vanni, F. S., **II** 346  
 Varrone, Marco Terenzio, **II** 113  
 Varvaro, A., **II** 49n  
 Vasoli, C., **I** 286n, 288n, 289n, 292n, 300, 302, **II** 331n  
 Vatebled, F., detto Vatable, **II** 177  
 Vecchione, L., **I** 307  
 Vegetti, M., **I** 294n  
 Ventrice, P., **I** 149n  
 Ventura, C., **I** 45n  
 Venturi, F., **II** 351  
 Venturi, S., **II** 48  
 Venturi, S. da Napoli (Scipione), **I** 203  
 Verdi, G., **I** 51n  
 Vere, E. de., conte di Oxford, **II** 363  
 Verelius, O., **II** 158  
 Verene, D. Ph., **II** 310n  
 Vernant, J.-P., **I** 104 e n  
 Vertumno, **I** 117  
 Veyssi re de La Croze, M., **II** 262, 263n, 264  
 Vickers, B., **I** 37  
 Vico, G. B., **II** 291  
 Vigilio, papa, **II** 135 e n  
 Villani, G., **II** 135 e n, 154  
 Villari, F., **I** 303  
 Villari, P., **II** 275n, 291  
 Villari, R., **I** 254n, **II** 184n  
 Vincenot, H., **II** 157n  
 Vincenzo da Airola, **I** 168, 173  
 Vincenzo da Castellaneta, **I** 170  
 Vincenzo da Napoli (Torquato), **I** 199  
 Vincenzo da Polla, **I** 193  
 Vincenzo da Sarno, studente formale, **I** 173  
 Vincenzo da Sarno, converso nel 1573, **I** 202  
 Vincenzo da Siena, **I** 169  
 Vincenzo, santo, **II** 30, 72, 75, 79  
 Vincenzo Ferrer, santo, **II** 146, 146n  
 Vinciguerra, M., **II** 338  
 Vinta, B., **I** 126n  
 Vio, P. de, da Gaeta (Ascanio), **I** 201  
 Virgilio Publio Marone, **I** 112  
 Virginio da Utino, **I** 169  
 Vita, Domenico (Aveta o de Vita), **I** 66n, 187, 188, 192 e n, 193  
 Vita, F. da Napoli, **I** 189  
 Vitelli, Girolamo, **I** 50n  
 Vitelli, Giulio, **I** 77  
 Vitelli, V., **II** 129n  
 Vitellio: vd. Witelo  
 Vittorino da Feltre, **II** 158  
 Vittorio Amedeo I, duca di Savoia, **II** 44n  
 Vittorio da Lettere (Giovanni Antonio), **I** 196  
 Vittorio da Napoli, **I** 166, 168, 193  
 Vittorio II di Savoia, **I** 294  
 Vivanti, C., **II** 257n  
 Vives, G. B., **II** 373  
 Vo tius, G., **II**, 267 e n, 268 e n  
 Vossius, G. J., **II** 158  
 Vouaux, L., **II** 145n  
 Walch, J. G., **II** 265n  
 Walker, D. P., **II** 27n  
 Walsingham, F., **I** 22, 23, 25, 304, 307  
 Walz, A., **I** 159n  
 Warner, W., **I** 305  
 Weber, J., **II** 266n  
 Webster, Ch., **I** 207n, 208, 216n  
 Welch, B. L., **I** 117n  
 Wernle, P., **II** 247n  
 White, E., **II** 364n  
 Whithalk, N. (N. W.), **I** 22, 28, 29, 31, 39  
 Wilkins, J., **I** 234, 236n  
 Willis, F., **I** 273n

- Wiltheim, A. 216, 216n, 217  
 Wiltheim, G. 216, 216n, 217n, 218,  
     219, 220, 220n, 222  
 Winter, E., **II** 262n  
 Witelo, **II** 204  
 Wolf, J., **II** 161n  
 Wolfe, J., **II** 359, 362  
 Wolff, C., **II** 255 e n, 262n, 263  
 Wollgast, S., **I** 210n, 213n, 225n  
 Wood, R. A., **I** 208n  
 Worsley, B., **I** 213  
 Wotton, H., **II** 345  
 Wright, W., **II** 364n  
 Wulf, J., **II** 157 e n, 158n, 159,  
     160  
 Wycliffe, J., **II** 75, 79, 142 e n  
  
 Yates, F. A., **I** 35, 41, 113 e n, 210n,  
     298, 306, 310, 312, **II** 381, 383  
 Young, J., **I** 209n  
 Young, R. F., **I** 208n  
  
 Zabarella, J., **I** 220n, 221n, **II** 319  
 Zaccaria, **II** 81  
 Zaccaria, G., **II** 356  
 Zambelli, P., **I** 282n, 286n, 316  
 Zapata, card., **I** 19  
 Zapperi, R., **I** 56n  
 Zarka, Y.-Ch., **II** 17n, 271n  
 Ziegler, C., **II** 262n  
 Zimmermann, J. J., **II** 247 e n, 248 e  
     n, 249 e n, 250 e n, 251 e n, 252,  
     253, 254, 255, 256, 257, 258, 259 e  
     n, 260, 261 e n, 262 e n, 263 e n,  
     264, 265 e n, 266, 267, e n, 268,  
     269 e n, 270 e n  
 Zoboli, A., **II** 62, 63, 63n  
 Zompa, L. S., **I** 252n  
 Zorzi, F., **I** 316  
 Zucchini, G., **II** 356  
 Zuccolo, L., **II** 341  
 Zurbuchen, S., **II** 270n  
 Zwinger, Th., **II** 181 e n  
 Zwingli, H., **I** 78, 79

# INDICE DELL'ANNATA III (Anno 1997)

	fasc.	pag.
<i>Avvertenza</i>	1	7
<i>Abbreviazioni e sigle</i>	2	181
 Studi		
Barbara Amato, <i>La nozione di 'vuoto' in Giordano Bruno</i>	2	209
Nicola Badaloni, <i>Sulla struttura del tempo in Bruno</i>	1	11
Angelika Bönker-Vallon, <i>Meßtheoretische Grundlagen der mathematischen Exaktheit bei Giordano Bruno</i>	1	47
Fabio Centamore, « <i>Omnia mutantur, nihil interit</i> »: il pitagorismo delle « <i>Metamorfosi</i> » nell'idea di natura di Bruno	2	231
Ornella Faracovi, <i>Sull'oroscopo di Campanella</i>	2	245
Federica Favino, <i>A proposito dell'atomismo di Galileo: da una lettera di Tommaso Campanella ad uno scritto di Giovanni Ciampoli</i>	2	265
Hilary Gatti, <i>Giordano Bruno's «Ash Wednesday Supper» and Galileo's «Dialogue of the two Major World Systems»</i>	2	283
Miguel-Angel Granada, <i>Giordano Bruno et «le banquet de Zeus chez les Éthiopiens»: la transformation de la doctrine stoïcienne des exhalaisons humides de la terre</i>	2	185
Ruth Hagengruber, <i>La fondazione del punto matematico nella filosofia di Tommaso Campanella</i>	1	77
Cees Leijenhorst, <i>Motion, Monks and Golden Mountains: Campanella and Hobbes on Perception and Cognition</i>	1	93
Leen Spruit, <i>Telesio's Reform of the Philosophy of Mind</i>	1	123
 Testi		
Germana Ernst, <i>Il cielo in una stanza L'«Apologeticus» di Campanella in difesa dell'opuscolo «De siderali fato vitando»</i>	2	303
 Note		
<i>Il refuso «d'omore/d'agni» in «Candelaio», I, 2. A proposito di una «digressione filologica» di N. Borsellino (G. Aquilecchia)</i>	1	145
<i>Studies on Bruno and Renaissance Thought in Japan after the Second World War (I. Kazuyuki)</i>	1	149
<i>Notizie campanelliane: sul luogo di stampa della «Scelta d'alcune poesie filosofiche» (A. Di Benedetto)</i>	1	154
<i>Un nuovo contributo per lo studio della «Nova de universis philosophia» del Patrizi (M. Muccillo)</i>	1	159

<i>La figura e l'opera di Francesco Patrizi da Cherso nella critica più recente</i> (S. Plastina)	2	335
<i>Tommaso Campanella anti-spagnolo in un dispaccio di Francesco Niccolini</i> (F. Favino)	2	345

### Rassegne

<i>Giornate di studi su Bruno (1996)</i>	1	166
<i>Lecture Bruniane I</i> (E. Scapparone)	1	166
<i>Un seminario su «Filosofia in commedia»</i> (S. Plastina)	1	170
<i>Seminari e giornate di studi (1997) su Bruno e Campanella</i> (N. Tirinnanzi, M. Fintoni, J.-L. Fournel)	2	349

### Recensioni

R. Hagengruber, <i>Tommaso Campanella. Eine Philosophie der Ähnlichkeit</i> , Academia Verlag, Sankt Augustin 1994 (M. Mulsow)	2	355
A. Isoldi Jacobelli, <i>Tommaso Campanella. «Il diverso filosofar mio»</i> (M. L. Bianchi)	2	356
T. Campanella, <i>Philosophische Gedichte</i> (P. R. Blum)	2	357
G. Frank, <i>Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497-1560)</i> (P. R. Blum)	2	359

### Schede

<i>Schede bibliografiche</i> (testi e traduzioni di G. Bruno e T. Campanella)	2	363
Indice dei manoscritti (1997)	2	369
Indice dei manoscritti (1995-1996)	2	373
Indice dei nomi (1995-1996)	2	377

COMPOSTO, IMPRESSO E RILEGATO IN ITALIA, SOTTO LE CURE DEL  
GRUPPO EDITORIALE INTERNAZIONALE®, ROMA · PISA, E DELLE  
EDIZIONI DELL'ATENEIO®, ROMA, PER CONTO DEGLI  
ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®, PISA · ROMA,  
NELLE OFFICINE DI CITTÀ DI CASTELLO (PERUGIA),  
DALLA GRAFICA 10

★

*Dicembre 1997*



*Amministrazione ed abbonamenti*

Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, S.r.l.  
Casella postale n. 1. Succursale n. 8  
I-56123 Pisa

*Uffici di Pisa*

via Giosuè Carducci 60  
I-56010 Ghezzano - La Fontina (Pisa)  
tel. + 39 (0) 50 878066 (r.a.); telefax + 39 (0) 50 878732  
E-mail: iepi@sirius.pisa.it

*Uffici di Roma*

via Ruggero Bonghi 11/B  
I-00184 Roma

*Abbonamento:* Lire 60.000; *Subscription:* Abroad Lit. 80.000

Modalità di pagamento: versamento sul ccp n. 13137567 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito

Gli abbonamenti non disdetti entro il 30 novembre si intendono rinnovati anche per l'anno successivo

*Fascicolo singolo:* Lire 35.000; Abroad Lit. 45.000

Per richiedere singoli fascicoli rivolgersi al Distributore: The Courier, tel. +39(0)55 342174; telefax +39(0)55 3022000

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

*Direttore responsabile:* Alberto Pizzigati



